

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 23532

CALL No. 891.209/Win.

D.G.A. 79



69-
13.3.18

256
526



Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen

Bearbeitet

von

Dr. G. Alexici, Budapest; Prof. D. A. Bertholet, Basel;
Prof. Dr. C. Brockelmann, Königsberg; Prof. Dr. A. Brückner, Berlin;
Prof. Dr. K. Budde, Marburg; Privatdozent Dr. K. Dieterich, Leipzig;
Prof. Dr. F. N. Finck, Berlin; Prof. Dr. K. Florenz, Tokyo; Prof. Dr. W.
Grube (†), Berlin; Prof. Dr. P. Horn (†), Straßburg; Privatdozent Dr. J.
Jakubec, Prag; Prof. Dr. I. Kont, Paris; Privatdozent Dr. Johs. Leipoldt,
Halle; Prof. Dr. Enno Littmann, Straßburg i. E.; Prof. Dr. M. Murko, Graz;
Privatdozent Dr. A. Novák, Prag; Prof. Dr. M. Winternitz, Prag

Neunter Band

Geschichte der indischen Litteratur

von

Dr. M. Winternitz

Professor an der deutschen Universität in Prag

Erster Band

Zweite Ausgabe

Leipzig
C. F. Amelangs Verlag
1909

Geschichte der indischen Litteratur

Von

Dr. M. Winternitz

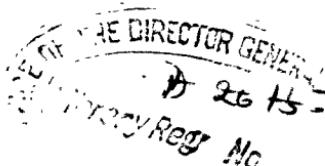
a. ö. Professor an der deutschen Universität in Prag

Erster Band

Einleitung — Der Veda — Die volkstümlichen
Epen und die Purānas

235.12

Zweite Ausgabe



871.209
Win

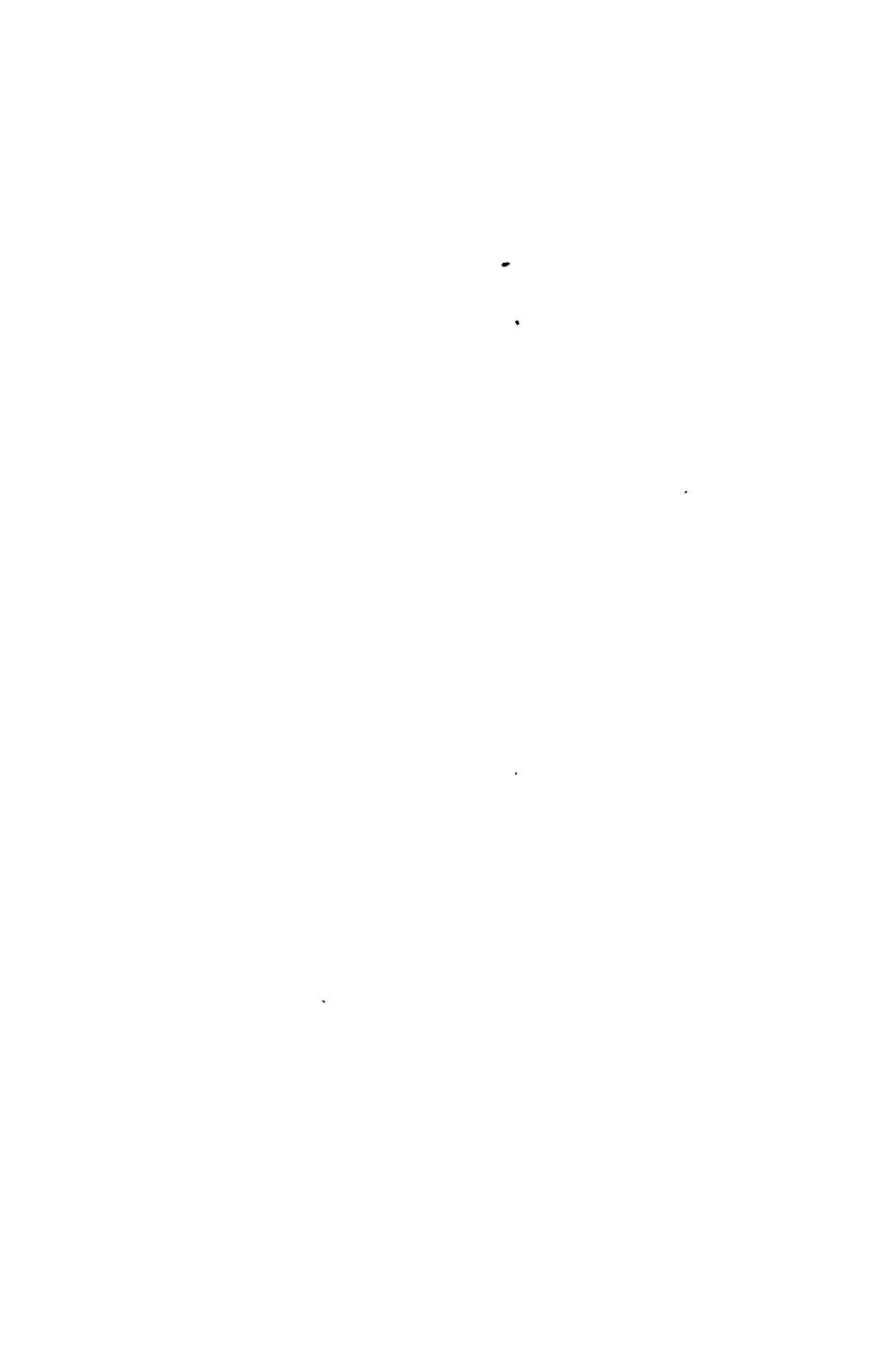
Leipzig
C. F. Amelangs Verlag
1909



Verbesserungen.

S. 36, Z. 9: lies »Stein« statt »Felsen«.
S. 36, Z. 10: lies »Steinplatten« statt »Felseninschriften«.
S. 42, Z. 7: lies »sowie der nur in den Brähmaṇas«.
S. 45, Z. 2: lies »Gunādhyas« statt »Guṇādhyas«.
S. 57, Z. 5: lies »Osten« statt »Westen«.
S. 91, Z. 19: lies »Kathāsaritsāgara«.





LIBRARY
ARCHAEOLOGICAL
MUSEUM, NEW YORK.
Reg. No. 23552
Date. 20.4.56
Call No. 891.809/4113

Herrn

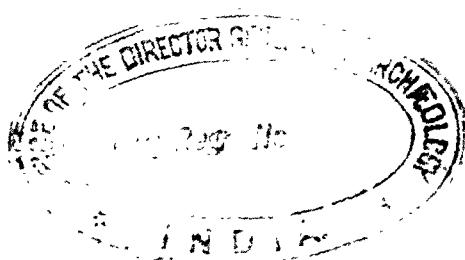
Dr. Leopold von Schroeder,

Professor an der Wiener Universität,
wirklichem Mitglied der kaiserl. Akademie der Wissenschaften
in Wien etc. etc.

in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.



مکتبہ
مکتبہ

Vorwort.

»Nicht an gelehrte Kreise, sondern an die Gebildeten der Nation« wendet sich, wie es in einer Ankündigung des Verlags heißt, die Sammlung, in welcher der vorliegende, dem ältesten Zeitraum der indischen Litteratur gewidmete Band erscheint. Diesem Plane gemäß hat mir im Verlaufe meiner Arbeit stets der Leser vorgeschwobt, der von der indischen Litteratur noch gar nichts weiß und keinerlei indologische Fachkenntnisse besitzt; — allerdings nicht derjenige, der nur in einer flüchtigen Stunde auch einmal etwas über indische Litteratur erfahren möchte, sondern derjenige, der sich mit ihr so gründlich vertraut machen will, als es ohne Kenntnis der indischen Sprachen überhaupt möglich ist. Eine Geschichte der indischen Litteratur kann aber nicht wie eine deutsche, englische oder französische Litteraturgeschichte eine bloße Darstellung des Entwicklungsganges eines als bekannt vorauszusetzenden Schrifttums sein, sondern sie muß den deutschen Leser in allen Fällen, wo es keine deutschen Übersetzungen gibt — und leider ist dies die Mehrzahl der Fälle —, auch über den Inhalt der Litteraturscheinungen durch Auszüge und Inhaltsangaben so weit als möglich unterrichten. Mit anderen Worten: Die Litteraturgeschichte muß auch zugleich Litteratur beschreibung sein. Gerade von den volkstümlichen Epen und den Purāṇas, mit denen sich die zweite Hälfte des vorliegenden Bandes beschäftigt, sind bisher nur sehr wenige Stücke in deutschen Übersetzungen bekannt geworden. Hier müßten umfängliche Inhaltsangaben und Auszüge gegeben werden, wenn der Leser irgend eine Vorstellung von den behandelten Werken gewinnen sollte.

Dadurch schwoll nun freilich der Band zu einem größeren Umfange an, als ursprünglich vorgesehen war. Und noch ein

zweiter Umstand trug hierzu bei. Gerade die in diesem Bande behandelte älteste indische Litteratur schwebt in chronologischer Beziehung gewissermaßen in der Luft. Kein einziges von den vielen und umfangreichen Werken, welche zum Veda, zur volkstümlichen Epopäi oder zu den Purāṇas gehören, kann mit Sicherheit auch nur diesem oder jenem Jahrhundert zugeschrieben werden. Es ist aber einfach unmöglich, in einem Satz oder in wenigen Zeilen über das Alter des Veda, des Mahābhārata, des Rāmāyaṇa und selbst der Purāṇas Aufschluß zu geben. Auch für den Laien genügt es da nicht, wenn man ihm sagt, daß wir über die Zeit dieser Werke nichts Sichereres wissen. Es ist notwendig, die Grenzen abzustecken, innerhalb deren sich unser — Nichtwissen bewegt, und die Gründe anzugeben, auf welche sich eine annähernde, wenn auch nur vermutungsweise gegebene Zeitbestimmung dieser Werke stützt. Darum mußten den Fragen nach dem Alter des Veda, der Epen und der Purāṇas größere Abschnitte gewidmet werden. Ich betone ausdrücklich, daß auch diese Kapitel nicht etwa nur für den Fachmann, sondern in erster Linie für den oben gekennzeichneten Laien, den ich als Leser im Auge hatte, geschrieben sind. Wenn sie trotzdem auch für den Fachmann manches Neue — und wohl auch manches, was zum Widerspruch herausfordern dürfte — enthalten sollten, so liegt dies daran, daß es sich hier um Fragen handelt, die gerade erst in den letzten Jahren Gegenstand von neuen Untersuchungen, neuen Entdeckungen und vielfachen Kontroversen gewesen sind.

Die in den Anmerkungen gegebenen Litteraturnachweise sind zum Teil für den Fachmann berechnet, dem gegenüber sie den Standpunkt des Verfassers in den wichtigsten Streitfragen rechtfertigen sollen. Es ist ja selbstverständlich, daß ein Buch, das sich an die »Gebildeten der Nation« wendet, auch vor dem Urteil des Fachmannes bestehen und sich diesem vollständig unterwerfen muß. Andererseits habe ich aber auch Gewicht darauf gelegt, in den für den Nichtfachmann bestimmten Anmerkungen auf alle nur irgendwie zugänglichen deutschen — und wo diese fehlen, auch auf die englischen und französischen — Übersetzungen hinzuweisen. Benutzt habe ich diese Übersetzungen nur in wenigen Fällen, wo sie mir das Original in besonders vortrefflicher Weise wiedergegeben schienen. Wo

kein anderer Übersetzer genannt ist, röhren die Übersetzungen von mir selbst her.

Dafs der ursprünglich bestimmte Rahmen eines Bandes sich für diese indische Litteraturgeschichte als zu eng erwies, wird nach dem Gesagten nicht überraschen. Und ich bin dem Herrn Verleger aufrichtig dankbar, dafs er sich den für die Erweiterung des ursprünglich geplanten Rahmens geltend gemachten Gründen nicht verschloß und zu einem zweiten Band seine Zustimmung gab. Diese Erweiterung entspricht auch durchaus dem Umfang und der Bedeutung der indischen Litteratur — wofür ich wohl auf die Einleitung (S. 1 ff.) verweisen darf. Behandelt der vorliegende Band in gewissem Sinne die »vorgeschichtliche« Zeit der indischen Litteratur — wenigstens in ihren Anfängen reichen ja sowohl der Veda als auch die Volksepen in nebelhafte, durch keine Jahreszahlen festzuhaltende Fernen zurück —, so soll der zweite Band mit der buddhistischen Litteratur beginnen und den Leser in die Litteratur der eigentlich geschichtlichen Zeit Indiens einführen.

Über die Werke, aus denen ich geschöpft habe, und denen ich zu Danke verpflichtet bin, geben die Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten Aufschluß. Was ich den grundlegenden »Akademischen Vorlesungen über indische Literaturgeschichte« von Albrecht Weber (2. Aufl., Berlin 1876) und den so überaus anregenden und wertvollen Vorlesungen über »Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung« von Leopold v. Schroeder (Leipzig 1887) verdanke, konnte natürlich nicht in jedem einzelnen Falle verzeichnet werden. Manches verdanke ich auch, ohne dafs es immer besonders erwähnt wäre, den wertvollen »Bulletins des Religions de l'Inde« von A. Barth (in der Revue de l'Histoire des Religions, t. I, III, V, XI, XIV, XXVIII f., XLIf., und XLV (1880—1902). Die geistvollen Essays von H. Oldenberg, »Die Literatur des alten Indien« (Stuttgart und Berlin 1903), haben es mehr mit einer ästhetischen Betrachtung und Würdigung der indischen Litteratur zu tun, die meinen Absichten ferner lag. Die für ihre Zwecke ganz nützlichen Werke von A. Baumgartner (Geschichte der Weltliteratur II. Die Literaturen Indiens und Ostasiens, 3. und 4. Aufl., Freiburg i. B. 1902), A. A. Macdonell (A History of Sanskrit Literature, London 1900) und V. Henry (Les Littératures de l'Inde, Paris

1904) boten mir kaum etwas Neues. Die überaus kurze, in ihrer Kürze aber ganz vortreffliche Übersicht über die indische Litteratur von Richard Pischel in Teil I, Abteilung VII (»Die orientalischen Literaturen«) des Sammelwerkes »Die Kultur der Gegenwart« (Berlin und Leipzig 1906), erschien erst, als mein Manuskript bereits fertig und zum Teil gedruckt war. Nicht unerwähnt möchte ich die Dienste lassen, welche mir die für jeden Orientalisten so unentbehrliche »Orientalische Bibliographie« von Lucian Scherman geleistet. Schliesslich sei noch allen jenen, welche den ersten, vor zwei Jahren erschienenen Halbband einer wohlwollenden Besprechung oder einer sachlichen Kritik unterzogen, mein inniger Dank ausgesprochen.

Prag-Kgl. Weinberge, den 15. Oktober 1907.

M. Winternitz.

Inhalt.

| | Seite |
|---|------------|
| Vorwort | VII |
| In den Anmerkungen gebrauchte Abkürzungen | XII |
| Über die Aussprache indischer Namen und Ausdrücke | XIII |
| | |
| Einleitung | 1 |
| Umfang und Bedeutung der indischen Litteratur | 1 |
| Die Anfänge des Studiums der indischen Litteratur in Europa | 8 |
| Die Chronologie der indischen Litteratur | 23 |
| Die Schrift und die Überlieferung der indischen Litteratur | 28 |
| Die indischen Sprachen in ihrem Verhältnis zur Litteratur | 37 |
| | |
| I. Abschnitt. | |
| Der Veda oder die vedische Litteratur | 47 |
| Was ist der Veda? | 47 |
| Die Rigveda-Samhitā | 51 |
| Die Atharvaveda-Samhitā | 103 |
| Das altindische Opfer und die vedischen Samhitās | 138 |
| Die Sāmaveda-Samhitā | 142 |
| Die Samhitās des Yajurveda | 147 |
| Die Brāhmaṇas | 163 |
| Āraṇyakas und Upaniṣads | 196 |
| Die Grundlehren der Upaniṣads | 210 |
| Die Vedāṅgas | 229 |
| Die Rituellitteratur | 232 |
| Die exegetischen Vedāṅgas | 240 |
| Das Alter des Veda | 246 |
| | |
| II. Abschnitt. | |
| Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas | 259 |
| Die Anfänge der epischen Dichtung in Indien | 259 |
| Was ist das Mahābhārata? | 263 |
| Die Haupterzählung des Mahābhārata | 273 |
| Alte Heldendichtung im Mahābhārata | 319 |

| | Seite |
|---|-------|
| Brahmanische Mythen- und Legendendichtung im <i>Mahābhārata</i> | 330 |
| Fabeln, Parabeln und moralische Erzählungen im <i>Mahābhārata</i> | 348 |
| Die lehrhaften Abschnitte des <i>Mahābhārata</i> | 362 |
| Der <i>Harivamśa</i> , ein Anhang zum <i>Mahābhārata</i> | 378 |
| Das Alter und die Geschichte des <i>Mahābhārata</i> | 389 |
| Das <i>Rāmāyaṇa</i> , Volksepos und Kunstdichtung zugleich | 404 |
| Inhalt des <i>Rāmāyaṇa</i> | 407 |
| Echtes und Unechtes im <i>Rāmāyaṇa</i> | 423 |
| Das Alter des <i>Rāmāyaṇa</i> | 427 |
| Die <i>Purāṇas</i> und ihre Stellung in der indischen Litteratur | 440 |
| Übersicht über die <i>Purāṇa</i> -Litteratur | 450 |
| Index | 484 |

In den Anmerkungen gebrauchte Abkürzungen.

Bibl. Ind. = Bibliotheca Indica (Kalkutta).

Grundrifs = Grundrifs der indo-ärischen Philologie und Altertumskunde, begründet von Georg Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn (Straßburg, Trübner).

Ind. Ant. = Indian Antiquary (Bombay).

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

SBE = Sacred Books of the East, edited by F. Max Müller.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Über die Aussprache indischer Namen und Ausdrücke.

Vokale. Man spreche **r** als vokalischen r-Laut wie das tschechische vokalisierte r oder wie r in »Bäck'r«. Im Sanskrit (nicht im Prākrit) sind **e** und **o** immer lang wie in »beten« und »Sohn« zu sprechen.

Palatale. Man spreche **c** ungefähr wie tsch in »klatschen« oder wie ch im englischen »child«; **j** wie dsch oder wie englisches j in »Just«.

Die Zerebralen **t**, **th**, **d**, **dh**, **n** werden wie t, th, d, dh, n im Englischen gesprochen, indem die Zungenspitze nach dem Gaumendach auf- und zurückgebogen wird.

Halbokale. Man spreche **y** wie deutsches j in »Jeder«, und **v** wie w in »wissen«.

Zischlaute. Man spreche **š** palatal wie slavisches š oder wie französisches j in »jeu«, **ʂ** zerebral wie sch im deutschen »schon«.

Nasale. Man spreche gutturales **ñ** wie n in »klingen«, palatales **ñ** wie das mouillierte n im französischen »montagne« und **m** wie auslautendes französisches n in »Jean«.

Die **Aspiraten** kh, gh, ch, jh u. s. w. sind mit nachstürzendem Hauch zu sprechen, z. B. **kh** wie in »Backhuhn«, **ph** wie in »Klapphorn«, **th** wie in »Bethaus« u. s. w.

Der **Hauchlaut** **h** ist wie ein deutsches h mit leisem Nachklang des vorausgehenden Vokals zu sprechen, z. B. devah wie devah(a).

Einleitung.

Umfang und Bedeutung der indischen Litteratur.

Die Geschichte der indischen Litteratur ist die Geschichte der in Sprache und Schrift zum Ausdruck gebrachten Geistesarbeit von mindestens drei Jahrtausenden. Und die Stätte dieser durch Jahrtausende hindurch fast ununterbrochen fortgesetzten Geistesarbeit ist ein Land, welches vom Hindukusch bis zum Kap Komorin reicht und einen Flächenraum von anderthalb Millionen englischen Quadratmeilen bedeckt, an Umfang sonach dem ganzen Europa mit Ausschluss von Russland gleichkommt, — ein Land, das sich vom achten bis zum fünfunddreißigsten Grad nördlicher Breite, also von den heißesten Gegenden des Äquators bis weit in die gemäßigte Zone hinein erstreckt. Der Einfluss aber, den diese Litteratur schon in alter Zeit auf das geistige Leben anderer Völker geübt hat, reicht weit über die Grenzen Indiens hinaus nach Hinterindien, nach Tibet, bis China, Japan und Korea und im Süden über Ceylon und die malaiische Halbinsel hinweg weithin über die Inselwelt des Indischen und des Stillen Ozeans, während nach dem Westen hin sich die Spuren indischen Geisteslebens bis tief in Zentralasien hinein nach Osturkestan verfolgen lassen, wo im Wüstensande vergraben indische Handschriften gefunden worden sind.

Ihrem Inhalte nach umfasst die indische Litteratur alles, was das Wort »Litteratur« im weitesten Sinne einschließt: religiöse und weltliche, epische, lyrische, dramatische und didaktische Poesie sowie auch erzählende und fachwissenschaftliche Prosa.

Im Vordergrunde steht die religiöse Litteratur. Nicht nur die Brahmanen in ihrem Veda und die Buddhisten in ihrem Tipitaka, sondern auch viele andere der zahlreichen religiösen

Sekten, welche in Indien aufgetaucht sind, haben eine Unmasse von Litteraturwerken — Hymnen, Opferlieder, Zaubergesänge, Mythen und Legenden, Predigten, theologische Abhandlungen und Streitschriften, Lehrbücher des Rituals und der religiösen Ordnung — aufzuweisen. In dieser Litteratur ist für die Religionsgeschichte ein geradezu unschätzbares Material aufgehäuft, an dem kein Religionsforscher achtlos vorübergehen kann. Neben dieser Jahrtausende zurückreichenden und bis zum heutigen Tage immer noch fortgesetzten Tätigkeit auf dem Gebiete der religiösen Litteratur hat es in Indien schon seit ältester Zeit auch Heldengesänge gegeben, welche im Laufe der Jahrhunderte sich zu zwei großen Volksepen — dem *Mahābhārata* und dem *Rāmāyaṇa* — verdichteten. Aus den Sagenstoffen dieser beiden Epen schöpften Jahrhunderte hindurch die Dichter des indischen Mittelalters, und es entstanden epische Dichtungen, die man im Gegensatz zu jenen Volksepen als *Kunst*epen bezeichnet. Wenn aber diese Kunstdichtungen wegen ihrer oft alles Maß überschreitenden Künstelei unserem Geschmack keineswegs immer entsprechen, haben uns indische Dichter Werke der Lyrik und der Dramatik hinterlassen, die sich an Zartheit und Innigkeit, zum Teil auch an dramatischer Gestaltungskraft mit den schönsten Schöpfungen der modernen europäischen Litteratur vergleichen lassen. Und auf einem Gebiete der schönen Litteratur, auf dem der Spruchdichtung, haben es die Inder zu einer Meisterschaft gebracht, die von keinem anderen Volke je erreicht worden ist. Indien ist auch das Land der Märchen- und Fabeldichtung. Die indischen Sammlungen von Märchen, Fabeln und Prosaerzählungen haben in der Geschichte der Weltlitteratur keine geringe Rolle gespielt. Ja, die Märchenforschung — das so anziehende Studium der Märchen und der Verfolgung der Märchenmotive auf ihren Wanderungen von Volk zu Volk — ist erst im Anschluß an Benfeys grundlegendes Werk über die indische Fabelsammlung *Pañcatantra* zu einem eigenen Wissenszweig geworden.

Es gehört aber zu den Merkwürdigkeiten des indischen Geistes, dass derselbe zwischen dem rein künstlerischen Schaffen und der wissenschaftlichen Betätigung nie eine strenge Grenzlinie gezogen hat, so dass eine Scheidung zwischen »schöner Litteratur« und »fachwissenschaftlicher Litteratur« in Indien

eigentlich nicht möglich ist. Was uns als eine Sammlung von Märchen und Fabeln erscheint, gilt den Indern als ein Lehrbuch der Politik und der Moral. Anderseits sind Geschichte und Biographie in Indien nie anders als von Dichtern und als eine Abart der epischen Dichtung behandelt worden. Eine Scheidung zwischen den Formen der Poesie und der Prosa gibt es in Indien eigentlich auch nicht. Jeder Gegenstand kann ebensogut in Versen als in Prosaform behandelt werden. Wir finden Romane, die sich von den Kunstepen nur dadurch unterscheiden, dass ihnen die metrische Form fehlt. Eine besondere Vorliebe finden wir seit der ältesten Zeit für die Mischung von Prosa und Vers. Und für das, was wir fachwissenschaftliche Litteratur nennen, ist in Indien nur zum kleinen Teil die Prosaform, in weit gröfserem Umfange aber der Vers verwendet worden. Dies gilt von Werken über Philosophie und Recht ebenso wie von solchen über Medizin, Astronomie, Architektur usw. Ja, selbst Grammatiken und Wörterbücher haben die Inder in metrischer Form abgefasst. Und es ist vielleicht nichts charakteristischer, als dass es ein groses Kunstepos in 22 Gesängen gibt, welches den ausgesprochenen Zweck verfolgt, die Regeln der Grammatik zu illustrieren und einzuschärfen. Die Philosophie ist in Indien frühzeitig — und zwar zuerst im Anschluß an die religiöse Litteratur, später aber auch unabhängig von derselben — Gegenstand litterarischer Betätigung gewesen. Desgleichen ist schon in sehr alter Zeit Recht und Sitte — und zwar gleichfalls zuerst im Zusammenhang mit der Religion — zum Gegenstand einer eigenen, teils in Versen, teils in Prosa abgefassten Rechts-litteratur gemacht worden. Die Bedeutung dieser Rechts-litteratur für die vergleichende Rechtsforschung und die Gesellschaftswissenschaft wird heute auch von hervorragenden Juristen und Soziologen vollauf gewürdigt. Jahrhunderte vor Christi Geburt ist in Indien auch schon Grammatik getrieben worden, eine Wissenschaft, in welcher die Inder alle Völker des Altertums weit überragen. Auch die Lexikographie reicht in ein hohes Alter hinauf. Die indischen Kunstdichter der späteren Zeit haben nicht gesungen, was ihnen ein Gott gegeben, sondern sie studierten die Regeln der Grammatik und suchten in Wörterbüchern nach seltenen und poetischen Ausdrücken; sie dichteten nach den Lehren und Regeln, welche in wissen-

schaftlichen Werken über Metrik und Poetik niedergelegt waren. Von jeher hatte der indische Geist eine besondere Vorliebe für das Schematisieren und für die pedantische wissenschaftliche Behandlung aller möglichen Gegenstände. Wir finden daher in Indien nicht allein eine reiche und zum Teil alte Litteratur über Medizin, Astrologie und Astronomie, Arithmetik und Geometrie, sondern auch Musik, Gesang, Tanz und Schauspielkunst, Zauberei und Mantik, ja, selbst die Erotik sind in wissenschaftliche Systeme gebracht und in eigenen Lehrbüchern behandelt worden.

In jedem einzelnen der hier aufgezählten Litteraturzweige hat sich aber im Laufe der Jahrhunderte eine schier unübersehbare Menge von litterarischen Erzeugnissen angehäuft; nicht zum wenigsten auch dadurch, daß auf fast allen Gebieten der religiösen Litteratur sowohl wie der Dichtung und der Wissenschaft die Kommentatoren eine überaus eifrige Tätigkeit entfalteten. So sind namentlich einige der bedeutendsten und umfangreichsten Werke über Grammatik, Philosophie und Recht nur Kommentare zu älteren Werken. Und zu diesen Kommentaren sind gar oft wieder Kommentare verfaßt worden. Ja, es ist in Indien nichts Seltenes, daß ein Autor seinem eigenen Werke einen Kommentar beigegeben hat. So ist es denn kein Wunder, daß die Gesamtmasse der indischen Litteratur nahezu überwältigend ist. Und trotzdem die Verzeichnisse indischer Handschriften, die in indischen und europäischen Bibliotheken vorhanden sind, viele Tausende von Büchertiteln und Verfassernamen enthalten, sind doch auch zahllose Werke der indischen Litteratur verloren gegangen, und viele Namen alter Autoren sind nur durch Zitate bei späteren Schriftstellern bekannt oder auch ganz verschollen.

Alle diese Tatsachen — das Alter, die weite geographische Verbreitung, der Umfang und die Reichhaltigkeit, der ästhetische und noch mehr der kulturgeschichtliche Wert der indischen Litteratur — würden vollauf genügen, um unser Interesse für diese große, eigenartige und alte Litteratur gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Es kommt aber noch etwas hinzu, was gerade der indischen Litteratur ein ganz besonderes Interesse verleiht. Die indo-arischen Sprachen bilden zusammen mit den iranischen den östlichsten Zweig jener großen Sprachenfamilie,

zu welcher auch unsere Sprache und überhaupt die meisten Sprachen Europas gehören, und die man als *indogermanisch* bezeichnet. Gerade die indische Litteratur war es ja, deren Erforschung zur Entdeckung dieser Sprachenverwandtschaft geführt hat, — einer Entdeckung, die darum so wahrhaft epochemachend war, weil sie auf die vorgeschichtlichen Völkerbeziehungen ein so überraschend neues Licht warf. Denn von der Verwandtschaft der Sprachen mußte man auf eine ehemalige Sprachenheit und von dieser wieder auf eine engere Zusammengehörigkeit der diese indogermanischen Sprachen redenden Völker schließen. Wohl sind über diese Verwandtschaft der indogermanischen Völker noch heute bedenkliche Irrtümer verbreitet. Man spricht von einer indogermanischen »Rasse«, die es gar nicht gibt und nie gegeben hat. Man hört noch zuweilen, daß Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen und Slawen eines und desselben Blutes, Abkömmlinge eines und desselben indogermanischen »Urvolkes« sind. Das waren allzu voreilige Schlußfolgerungen. Wenn es aber auch mehr als zweifelhaft ist, ob die Völker, welche indogermanische Sprachen reden, alle von denselben Urahnen abstammen, so darf doch das nicht bezweifelt werden, daß die Gemeinsamkeit der Sprache, dieses wichtigsten Werkzeuges aller geistigen Betätigung, eine Geistesverwandtschaft und eine Kulturgemeinschaft voraussetzt. Wenn auch die Inder nicht Fleisch von unserem Fleisch und Blut von unserem Blut sind, so können wir doch in der indischen Gedankenwelt Geist von unserem Geist entdecken. Um aber zur Erkenntnis des »indogermanischen Geistes«, d. h. dessen zu gelangen, was man als indogermanische Eigenart im Denken und Sinnen und Dichten dieser Völker ansprechen kann, ist es durchaus notwendig, daß unsere einseitige Kenntnis indogermanischen Wesens, wie wir sie durch das Studium europäischer Litteraturen erlangt haben, durch die Bekanntschaft mit dem indogermanischen Geist, wie er sich im fernen Osten betätigt hat, ergänzt wird. Darum bildet gerade die *indische Litteratur* eine notwendige Ergänzung zur klassischen Litteratur Altgriechenlands und Roms für jeden, der sich vor einer einseitigen Betrachtung indogermanischen Wesens bewahren will. Wohl kann sich die indische Litteratur an künstlerischem Wert nicht mit der griechischen vergleichen; gewiß

hat die indische Gedankenwelt auf das moderne europäische Geistesleben nicht im entferntesten einen solchen Einfluß geübt wie die griechische und römische Kultur. Aber wenn wir die Anfänge unserer eigenen Kultur, wenn wir die älteste indogermanische Kultur verstehen lernen wollen, so müssen wir nach Indien gehen, wo uns die älteste Litteratur eines indogermanischen Volkes erhalten ist. Denn wie immer die Frage nach dem Alter der indischen Litteratur entschieden werden mag, so viel dürfte doch sicher sein, daß das älteste Litteraturdenkmal der Inder zugleich das älteste indogermanische Litteraturdenkmal ist, das wir besitzen.

Aber auch der unmittelbare Einfluß, welchen die Litteratur Indiens auf unsere eigene Litteratur ausgeübt hat, ist nicht gar zu gering anzuschlagen. Wir werden sehen, daß die erzählende Litteratur Europas in nicht geringem Grade von der indischen Märchenlitteratur abhängig ist. Und gerade die deutsche Litteratur und die deutsche Philosophie ist seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts von indischen Gedankenkreisen vielfach beeinflußt worden; und es ist durchaus wahrscheinlich, daß dieser Einfluß noch in Zunahme begriffen ist und sich im Laufe unseres Jahrhunderts noch steigern wird.

Denn jene Geistesverwandtschaft, welche aus der indogermanischen Spracheneinheit erschlossen wird, ist auch noch heute deutlich erkennbar und nirgends so sehr als zwischen Indern und Deutschen. Auf die auffallenden Übereinstimmungen zwischen deutschem und indischem Geist ist schon öfter hingewiesen worden¹⁾). »Die Inder«, sagt Leopold von Schroeder, »sind das Volk der Romantik im Altertum; die Deutschen sind es in der neueren Zeit.« Auf den Hang zur beschaulichen Beobachtung und zur abstrakten Spekulation sowie auf die Neigung zum Pantheismus bei Deutschen und Indern hat bereits G. Brandes hingewiesen. Aber auch in vielen anderen Beziehungen berühren sich deutsches und indisches Wesen in auffallender Weise. Nicht nur deutsche Dichter haben vom »Weltschmerz« gesungen. Der »Weltschmerz« ist auch der Grund-

¹⁾ So namentlich von G. Brandes (Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1872. I, S. 270) und Leopold v. Schroeder (Indiens Literatur und Cultur. Leipzig 1887. S. 6 f.).

gedanke, auf dem die Lehre des Buddha aufgebaut ist; und mehr als ein indischer Dichter hat über das Leid und Weh der Welt, über die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen in Worten geklagt, die merkwürdig an die Verse unseres großen Weltschmerzdichters Nikolaus Lenau erinnern. Und wenn Heine sagt:

„Süß ist der Schlaf, der Tod ist besser,
Am besten wär' es, nie geboren sein.“

so drückt er damit denselben Gedanken aus wie jene indischen Philosophen, die kein heißeres Streben kennen als den Tod, auf den kein Wiedergeborenwerden folgt. Auch die Sentimentalität und das Naturgefühl sind der deutschen und der indischen Dichtung gleich eigentümlich, während sie z. B. der hebräischen oder der griechischen Poesie fremd sind. Deutsche und Inder lieben Naturschilderungen; und indische ebenso wie deutsche Dichter lieben es, die Leiden und Freuden der Menschen mit der sie umgebenden Natur in Beziehung zu bringen. Und noch auf einem ganz anderen Gebiete tritt uns die Ähnlichkeit zwischen Deutschen und Indern entgegen. Von der Neigung der Inder zur Ausbildung wissenschaftlicher Systeme war schon die Rede; und wir können mit Recht sagen, dass die Inder das Gelehrtenvolk des Altertums waren, wie es die Deutschen in der Gegenwart sind. Wie die Inder schon im grauesten Altertum ihre uralten heiligen Schriften philologisch zergliederten, die sprachlichen Erscheinungen in ein wissenschaftliches System einordneten und es in der Grammatik so weit brachten, dass die moderne Sprachwissenschaft noch heute an ihre Leistungen anknüpfen kann, so sind die Deutschen heutigen Tages unbestritten die Führer auf allen Gebieten der Philologie und Sprachwissenschaft.

Auch auf dem Gebiete der indischen Philologie und in der Erforschung der indischen Litteratur sind die Deutschen die Führer und Bahnbrecher gewesen. So viel wir auch den Engländern verdanken, die als Beherrschter Indiens durch praktische Bedürfnisse zu dem Studium der indischen Sprache und Litteratur veranlaßt wurden, so viel auch einige hervorragende französische, italienische, holländische, dänische, amerikanische, russische und — nicht zu vergessen — eingeborene indische Gelehrte für die Erforschung der indischen Litteratur und Kultur getan haben, —

den Löwenanteil an der Herausgabe von Texten, an der Erklärung und Durchforschung derselben, an der Ausarbeitung von Wörterbüchern und Grammatiken haben unstreitig die Deutschen gehabt. Dies mag ein kurzer Überblick über die Geschichte der indologischen Studien lehren.

Die Anfänge des Studiums der indischen Litteratur in Europa.

Die ungeheure Masse von indischen Litteraturwerken, die heute kaum mehr von einem Forscher zu übersehen ist, ist erst im Laufe von wenig mehr als hundert Jahren der Forschung zugänglich gemacht worden.

Wohl haben sich schon im siebzehnten und noch mehr im achtzehnten Jahrhundert einzelne Reisende und Missionäre eine gewisse Kenntnis indischer Sprachen angeeignet und sich mit einem oder dem anderen Werk der indischen Litteratur bekannt gemacht. Aber ihre Anregungen sind nicht auf fruchtbaren Boden gefallen. So berichtete im Jahre 1651 der Holländer Abraham Roger, der als Prediger in Paliacatta (Puliat) nördlich von Madras gelebt hatte, in seinem Werk »Offene Thür zu dem verborgenen Heidentum«¹⁾ über die alte brahmanische Litteratur der Inder und veröffentlichte einige von einem Brahmanen für ihn ins Portugiesische übersetzte Sprüche des Bhartṛhari, aus denen später Herder für seine »Stimmen der Völker in Liedern« schöpfte. Im Jahre 1699 ging der Jesuit Pater Johann Ernst Hanxleden nach Indien und wirkte dort über dreißig Jahre in der malabarischen Mission. Er bediente sich selber indischer Sprachen, und seine »Grammatica Granthamia seu Samsordumica« war die erste Sanskritgrammatik, die ein Europäer geschrieben hat. Sie ist nie gedruckt worden, wurde aber von Fra Paolino de St. Bartholomeo benutzt. Dieser Fra Paolino — ein österreichischer Karmelit, dessen eigentlicher Name J. Ph. Welsdin war — ist unstreitig der bedeutendste unter

¹⁾ Das Werk erschien holländisch 1651 und in deutscher Übersetzung in Nürnberg 1663.

den Missionären, welche an der frühesten Erschließung der indischen Litteratur arbeiteten. Er war von 1776—1789 Missionar an der Küste von Malabar und starb im Jahre 1805 in Rom. Er schrieb zwei Sanskritgrammatiken und mehrere gelehrte Abhandlungen und Bücher. Sein »Systema Brahmanicum« (Rom 1792) und seine »Reise nach Ostindien« (deutsch von J. R. Forster. Berlin 1798) beweisen eine große Kenntnis von Indien und der brahmanischen Litteratur, sowie ein eingehendes Studium der indischen Sprachen und insbesondere des indischen Religionswesens. Doch hat auch sein Wirken nur geringe Spuren hinterlassen.

Um dieselbe Zeit aber hatten auch bereits die Engländer begonnen, sich um die Sprache und Litteratur der Inder zu kümmern. Kein Geringerer als Warren Hastings, der eigentliche Begründer der englischen Herrschaft in Indien, war es, von dem die erste fruchtbare Anregung zu einem seither nie wieder unterbrochenen Studium der indischen Litteratur ausging. Er hatte erkannt, was die Engländer seitdem nie vergessen haben, dass die Herrschaft Englands in Indien nur dann gesichert sei, wenn die Beherrscher es verstünden, die sozialen und religiösen Vorurteile der Eingeborenen nach Möglichkeit zu schonen. Auf seine Veranlassung wurde daher in das Gesetz, welches die Verwaltung Indiens regeln sollte, die Bestimmung aufgenommen, dass einheimische Gelehrte den Rechtsverhandlungen beiwohnen sollten, um es den englischen Richtern in Indien zu ermöglichen, die Satzungen der indischen Rechtsbücher bei der Abfassung ihrer Urteile zu berücksichtigen. Und als Warren Hastings im Jahre 1773 zum Generalgouverneur von Bengal ernannt und mit den höchsten Gewalten über sämtliche englische Besitzungen in Indien betraut worden war, ließ er von einer Anzahl rechtskundiger Brahmanen aus den alten indischen Rechtsbüchern ein Werk zusammenstellen, welches unter dem Titel *Vivādārṇavasetu* (»Brücke über den Ozean der Streitigkeiten«) alles Wichtige über indisches Erbrecht. Familienrecht u. dgl. enthielt. Als das Werk fertig war, fand sich aber niemand, der imstande gewesen wäre, dasselbe unmittelbar aus dem Sanskrit ins Englische zu übersetzen. Es musste daher zuerst aus dem Sanskrit ins Persische übertragen werden, aus welchem es Nathaniel Brassey Halhed ins Englische übersetzte. Diese Übersetzung wurde unter dem

Titel »A Code of Gentoo¹⁾ Law« im Jahre 1776 auf Kosten der Ostindischen Gesellschaft gedruckt. Eine deutsche Übersetzung dieses Rechtsbuches erschien im Jahre 1778 in Hamburg unter dem Titel: »Gesetzbuch der Gentoos oder Sammlung der Gesetze der Pundits, nach einer persianischen Übersetzung des in der Shanskritsprache geschriebenen Originale. Aus dem Englischen von Rud. Erich Raspe.«

Der erste Engländer, der sich eine Kenntnis des Sanskrit aneignete, war Charles Wilkins, der durch Warren Hastings dazu angeregt worden war, bei den Pandits in Benares, dem Hauptstiz der indischen Gelehrsamkeit, Unterricht zu nehmen. Als die erste Frucht seiner Sanskritstudien veröffentlichte er im Jahre 1785 eine englische Übersetzung des philosophischen Gedichtes *Bhagavadgītā*, womit zum erstenmal ein Sanskritwerk direkt in eine europäische Sprache übersetzt war. Zwei Jahre später folgte eine Übersetzung des Fabelwerkes *Hītopadeśa* und 1795 eine Übersetzung der Šakuntalā-Episode aus dem *Mahābhārata*. Für seine 1808 erschienene Sanskritgrammatik wurden zum erstenmal in Europa Sanskrittypen benutzt, die er selbst geschnitten und gegossen hatte. Er war auch der erste, der sich mit indischen Inschriften befaßt und einige derselben ins Englische übersetzt hat.

Noch wichtiger aber für die Erschließung großer Gebiete der indischen Litteratur war die Tätigkeit des berühmten englischen Orientalisten William Jones (geb. 1746, gest. 1794), der sich im Jahre 1783 nach Indien begab, um den Posten eines Oberrichters im Fort William zu übernehmen. Jones hatte sich schon in jungen Jahren mit orientalischer Poesie beschäftigt und arabische und persische Gedichte ins Englische übertragen. Kein Wunder, daß er, in Indien angelangt, sich mit Eifer auf das Studium des Sanskrit und der indischen Litteratur verlegte. Gleich ein Jahr nach seiner Ankunft in Indien wurde er der Begründer der Asiatic Society of Bengal, welche bald durch die Herausgabe von Zeitschriften und insbesondere durch den Druck zahlreicher indischer Textausgaben eine ungemein nützliche Tätigkeit entfaltete. Im Jahre 1789 veröffentlichte er seine englische Übersetzung des berühmten Dramas »Šakuntalā« von Kālidāsa.

¹⁾ Portugiesisch für »Hindu.«

Diese englische Übersetzung wurde im Jahre 1791 von Georg Forster ins Deutsche übertragen und erweckte im höchsten Grade die Begeisterung von Männern wie Herder und Goethe. Ein anderes Werk desselben Dichters Kālidāsa, das lyrische Gedicht R̄tusamhāra, wurde von Jones in Kalkutta im Jahre 1792 im Urtext herausgegeben, und es war dies der erste Sanskrittext, der im Druck erschien. Von noch größerer Bedeutung war es, dass W. Jones das berühmteste und in Indien angesehenste Werk der indischen Rechtslitteratur, das Gesetzbuch des Manu, ins Englische übertrug. Diese Übersetzung erschien in Kalkutta 1794 unter dem Titel »Institutes of Hindu Law, or the Ordinances of Menu«. Eine deutsche Übersetzung dieses Werkes erschien 1797 in Weimar¹⁾. W. Jones war endlich auch der erste, der den genealogischen Zusammenhang des Sanskrit mit dem Griechischen und Lateinischen mit voller Bestimmtheit und den mit dem Deutschen, Keltischen und Persischen vermutungsweise aussprach. Er hat auch bereits auf die Ähnlichkeiten zwischen der altindischen und der griechisch-römischen Mythologie hingewiesen.

Während der schwärmerische W. Jones durch die Begeisterung, mit der er die indischen Litteraturschätze ans Licht zog, vor allem anregend wirkte, wurde der nüchterne Henry Thomas Colebrooke, der das Werk von W. Jones fortsetzte, zum eigentlichen Begründer der indischen Philologie und Altertumskunde. Colebrooke hatte im Jahre 1782 als siebzehnjähriger Jüngling seine Beamtenlaufbahn in Kalkutta angetreten, ohne sich während der ersten elf Jahre seines Aufenthalts in Indien um das Sanskrit und dessen Litteratur zu kümmern. Als aber W. Jones 1794 starb, hatte Colebrooke eben das Sanskrit erlernt und es übernommen, eine unter Jones' Leitung von eingeborenen Gelehrten gemachte Zusammenstellung der Lehren der indischen Rechtsbücher über Erbrecht und Kontrakte aus dem Sanskrit ins Englische zu übersetzen. Diese Übersetzung erschien 1797

¹⁾ »Hindu's Gesetzgebung, oder Menu's Verordnungen nach Culluca's Erläuterung, ein Inbegriff des indischen Systems religiöser und bürgerlicher Pflichten. Aus der Sanskritsprache wörtlich ins Englische übersetzt von W. Jones, und verdeutscht nach der Calcuttischen Ausgabe, und mit einem Glossar und Anmerkungen begleitet von Joh. Christ. Hüttner.«

und 1798 unter dem Titel „A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions“ in vier Folioböänden. Von da an widmete er sich mit unermüdlichem Eifer der Erforschung der indischen Litteratur. Und zwar interessierte ihn — im Gegensatz zu Jones — nicht so sehr die poetische als die fachwissenschaftliche Litteratur. Ihm verdanken wir daher nicht nur noch weitere Arbeiten über indisches Recht, sondern auch bahnbrechende Aufsätze über die Philosophie und das Religionswesen, über Grammatik, Astronomie und Arithmetik der Inder. Er war es auch, der im Jahre 1805 in dem berühmt gewordenen Aufsätze über die Vedas zum erstenmal genaue und zuverlässige Mitteilungen über die alten heiligen Bücher der Inder gab¹⁾). Auch ist er der Herausgeber des *Amarakoṣha* und anderer indischer Wörterbicher, der berühmten Grammatik des *Pāṇini*, der Fabelsammlung *Hitopadeṣa* und des *Kunstepos Kirātārjunīya*. Er ist ferner der Verfasser einer Sanskritgrammatik und hat eine Anzahl von Inschriften bearbeitet und übersetzt. Endlich hat er eine ungemein reichhaltige Sammlung von indischen Handschriften zusammengebracht, die ihn gegen 10 000 Pfund Sterling gekostet haben soll, und die er bei seiner Rückkehr nach England der Ostindischen Gesellschaft zum Geschenk machte. Diese Handschriftensammlung gehört heute zu den kostbarsten Schätzen der Bibliothek des India Office in London.

Unter den Engländern, welche ebenso wie Jones und Colebrooke um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts in Indien Sanskrit lernten, war auch Alexander Hamilton. Dieser kehrte 1802 nach Europa zurück und hielt sich, über Frankreich reisend, kurze Zeit in Paris auf. Da fügte es ein für ihn selbst un-

¹⁾ Die im Jahre 1778 unter dem Titel „*Ezour-Vedam*“ französisch und 1779 auch deutsch erschienene angebliche Übersetzung des *Yajurveda* ist eine Fälschung, eine pia fraus, welche wahrscheinlich von dem Missionar Robertus de Nobilibus herrührt. Voltaire empfing aus den Händen eines von Pondichery zurückkehrenden Beamten diese angebliche Übersetzung und übergab sie 1761 der königlichen Bibliothek in Paris. Voltaire hielt das Werk für einen alten Kommentar zum *Veda*, der von einem ehrwürdigen, hundertjährigen Brahmanen ins Französische übersetzt worden sei, und er beruft sich auf den „*Ezour-Veda*“ öfters als Quelle für indische Altertümer. Schon im Jahre 1782 erklärte Sonnerat das Werk für eine Fälschung. (A. W. Schlegel, *Indische Bibliothek*. II, S. 50 ff.)

angenehmer, für die Wissenschaft aber außerordentlich günstiger Zufall, daß gerade damals die durch den Frieden von Amiens nur auf kurze Zeit unterbrochenen Feindseligkeiten zwischen England und Frankreich aufs neue ausbrachen und Napoleon den Befehl ergehen ließ, daß alle Engländer, die sich zur Zeit des Ausbruchs des Krieges in Frankreich aufhielten, an der Rückkehr in ihre Heimat verhindert und in Paris zurückgehalten werden sollten. Unter diesen Engländern befand sich auch Alexander Hamilton. Im Jahre 1802 war aber gerade auch der deutsche Dichter Friedrich Schlegel nach Paris gekommen, um sich dort mit einigen Unterbrechungen bis zum Jahre 1807 aufzuhalten, — gerade während der Zeit des unfreiwilligen Aufenthalts von A. Hamilton. In Deutschland war man ja schon längst auf die Arbeiten der Engländer aufmerksam geworden. Namentlich hatte die bereits erwähnte Übersetzung der »Sakuntalā« durch W. Jones großes Aufsehen gemacht und war auch sofort (1791) ins Deutsche übersetzt worden. In den Jahren 1795—97 waren auch schon die Abhandlungen von William Jones in deutscher Übersetzung erschienen¹⁾). Auch die Jonessche Übersetzung von Manus Gesetzbuch war schon im Jahre 1797 ins Deutsche übertragen worden. Die Werke des Fra Paolino de St. Bartholomeo sind in Deutschland gewiß auch nicht unbeachtet geblieben. Vor allem aber war es die romantische Schule, an deren Spitze die Brüder Schlegel standen, für welche die indische Litteratur eine besondere Anziehungskraft hatte. Es war ja die Zeit, wo man sich für fremde Litteraturen zu begeistern begann. Herder hatte schon durch seine »Stimmen der Völker in Liedern« (1778) und durch seine »Ideen zur Geschichte der Menschheit« (1784—91) die Aufmerksamkeit der Deutschen vielfach auf den Orient gelenkt. Die Romantiker aber waren es, die sich mit höchster Begeisterung auf alles Fremde und Ferne warfen und sich von Indien ganz besonders angezogen fühlten. Von Indien her erwartete man, wie Friedrich Schlegel sagte, nichts weniger als »Aufschluß über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt; und die Freunde der Poesie hofften besonders seit der Erscheinung der Sokuntola von daher noch

¹⁾ W. Jones, Abhandlungen über die Geschichte. Altertümer usw. Asiens. Riga 1795—97. 4 Bde.

manches ähnliche schöne Gebilde des asiatischen Geistes zu sehen, wie dieses von Anmut und Liebe beseelt«. Kein Wunder daher, daß Friedrich Schlegel, als er in Paris die Bekanntschaft des Alexander Hamilton machte, sofort die Gelegenheit ergriff, von demselben Sanskrit zu lernen. In den Jahren 1803 und 1804 genoß er dessen Unterricht, und die weiteren Jahre seines Pariser Aufenthaltes benutzte er zu Studien in der dortigen Bibliothek, welche damals bereits gegen 200 indische Handschriften besaß¹). Als Frucht dieser Studien erschien im Jahre 1808 jene Schrift, durch welche Friedrich Schlegel zum Begründer der indischen Philologie in Deutschland wurde: »Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde.« Dieses Buch war mit Begeisterung geschrieben und geeignet, Begeisterung zu erwecken. Es enthielt auch Übersetzungen einiger Stücke aus dem Rāmāyaṇa, aus Manus Gesetzbuch, aus der Bhagavadgītā und aus der Śakuntalā-Episode des Mahābhārata. Es waren dies die ersten direkten Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Deutsche; denn was vorher von indischer Litteratur in Deutschland bekannt geworden war, war aus dem Englischen übersetzt.

Während aber Friedrich Schlegel vor allem anregend wirkte, war sein Bruder August Wilhelm von Schlegel der erste, der in Deutschland durch Textausgaben, Übersetzungen und andere philologische Arbeiten eine ausgedehnte Tätigkeit als Sanskritgelehrter entfaltete. Er war auch der erste Professor des Sanskrit in Deutschland, und zwar wurde er als solcher im Jahre 1818 an die eben begründete Universität Bonn berufen. Gleichwie sein Bruder hatte auch er in Paris — und zwar im Jahre 1814 — seine Sanskritstudien begonnen. Sein Lehrer war aber ein Franzose, A. L. Chézy, der erste französische Gelehrte, der Sanskrit lernte und lehrte; er war auch der erste Sanskrit-Professor am Collège de France und hat sich als Herausgeber und Übersetzer indischer Werke verdient gemacht. Im Jahre 1823 erschien der erste Band der von Aug. Wilh. von Schlegel begründeten und fast ausschließlich von ihm geschriebenen Zeit-

¹) Einen Katalog derselben veröffentlichte Alexander Hamilton (im Verein mit L. Langlès, der Hamiltons englische Notizen ins Französische übertrug) Paris 1807.

schrift »Indische Bibliothek«, welche zahlreiche Aufsätze zur indischen Philologie enthält. Im selben Jahre veröffentlichte er auch eine gute Ausgabe der *Bhagavadgītā* mit lateinischer Übersetzung, während im Jahre 1829 der erste Teil der bedeutendsten Arbeit Schlegels, seiner unvollendet gebliebenen Ausgabe des *Rāmāyaṇa*, erschien.

Ein Zeitgenosse Aug. Wilh. von Schlegels war der 1791 geborene Franz Bopp, der im Jahre 1812 nach Paris ging, um sich mit orientalischen Sprachen zu beschäftigen, und dort zusammen mit Schlegel bei Chézy Sanskrit lernte. Während aber die Brüder Schlegel als die Dichter der Romantik für Indien schwärmteten und die Beschäftigung mit der indischen Litteratur als eine Art »Abenteuer«¹⁾ auffalsten, trat Bopp als durchaus nüchterner Forscher an diese Studien heran, und er war es, der durch seine im Jahre 1816 erschienene Schrift »Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache« zum Begründer einer neuen Wissenschaft wurde, der vergleichenden Sprachwissenschaft, der eine so große Zukunft beschieden sein sollte. Aber auch um die Erforschung der indischen Litteratur hat sich Bopp außerordentlich verdient gemacht. Schon in seinem »Conjugationssystem« gab er als Anhang einige Episoden aus dem *Rāmāyaṇa* und *Mahābhārata* in metrischen Übersetzungen aus dem Originaltext, sowie einige Proben aus dem *Veda* nach Colebrookes englischer Übersetzung. Mit seltenem Geschick hat er dann aus dem Riesenpos *Mahābhārata* die wunderbare Geschichte vom König Nala und seiner treuen Gattin Damayanti herausgegriffen und durch eine gute kritische Ausgabe mit lateinischer Übersetzung allgemein zu-

¹⁾ So schreibt Friedrich Schlegel in einem Briefe an Goethe, er habe es sich zur Aufgabe gemacht, »das Vergessene und Verkannte ans Licht zu ziehen«, und sich darum von Dante zu Shakespeare, zu Petrarca und Calderon, zu den altdeutschen Heldenliedern gewandt. »Solchergestalt hatte ich die europäische Literatur gewissermaßen erschöpft und wandte mich nach Asien, um ein neues Abenteuer aufzusuchen.« (A. Hillebrandt, Alt-Indien. Breslau 1899. S. 37.) Und Aug. Wilh. von Schlegel schreibt (Indische Bibliothek I, S. 8), er wolle mit seinen Aufsätzen denen unter seinen Landsleuten, »welche das Abenteuer bestehen wollen (denn ein Abenteuer bleibt es noch immer)«, einigermaßen den Weg weisen.

gänglich gemacht¹⁾). Es war dies gerade diejenige von den zahllosen Episoden des *Mahābhārata*, welche am meisten ein abgeschlossenes Ganzes bildet und nicht nur zu den schönsten Stücken des großen Epos gehört, sondern auch als eine der reizendsten Schöpfungen indischer Dichtkunst ganz besonders geeignet ist, Begeisterung für die indische Litteratur und Liebe zum Sanskritstudium zu erwecken. Es ist denn auch geradezu traditionell geworden, an allen Universitäten, wo Sanskrit gelehrt wird, die Nala-Episode als erste Lektüre für die Studierenden zu wählen, wozu sie sich auch wegen der Einfachheit der Sprache ganz besonders eignet. Noch eine Reihe von anderen Episoden aus dem *Mahābhārata* hat Bopp zum erstenmal herausgegeben und ins Deutsche übersetzt. Seine Sanskritgrammatiken (1827, 1832 und 1834) und sein »*Glossarium Sanscritum*« (Berlin 1830) haben das Studium des Sanskrit in Deutschland mächtig gefördert.

Ein Glück für die junge Sprachwissenschaft und das damals und noch auf lange mit ihr verbundene Sanskritstudium war es, daß der geistvolle, vielseitige und einflussreiche *Wilhelm von Humboldt* sich für diese Wissenschaften begeisterte. Im Jahre 1821 begann er Sanskrit zu lernen, da er — wie er einmal in einem Briefe an Aug. Wilh. von Schlegel²⁾ schrieb — eingesehen hatte, »daß ohne möglichst gründliches Studium des Sanskrit weder in der Sprachkunde noch in derjenigen Art Geschichte, die damit zusammenhängt, das mindeste auszurichten sei«. Und als Schlegel im Jahre 1828 einen Rückblick auf die indischen Studien warf, hob er es als ein besonderes Glück für die neue Wissenschaft hervor, daß dieselbe »an Herrn *Wilhelm von Humboldt* einen warmen Freund und Gönner gefunden«. Schlegels Ausgabe der *Bhagavadgītā* hatte Humboldts Aufmerksamkeit auf dieses theosophische Gedicht gelenkt. Er widmete demselben eigene Abhandlungen, und an Fr. von Gentz schrieb er damals (1827): »Es ist wohl das Tiefste und Erhabenste, das die Welt aufzuweisen hat.« Und als er später (1828) dem Freund seine mittlerweile von Hegel rezensierte Schrift über die *Bhagavadgītā* zusandte, schrieb er, so gleichgültig ihn die Beurteilung

¹⁾ *Nalus, carmen Sanscritum e Mahabharato, edidit, latine vertit et adnotationibus illustravit Franciscus Bopp. London 1819.*

²⁾ *Indische Bibliothek I, S. 433.*

von seiten Hegels lasse, so großen Wert lege er auf die indische philosophische Dichtung. »Ich las das indische Gedicht«, schreibt er, »zum erstenmal in Schlesien auf dem Lande, und mein beständiges Gefühl dabei war Dank gegen das Geschick, daß es mich habe leben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen.«¹⁾

Und noch ein großer Helden der deutschen Litteratur ist zu nennen, der zum Glück für unsere Wissenschaft sich für indische Dichtung begeistert hat. Das ist der deutsche Dichter Friedrich Rückert, der unvergleichliche Meister der Übersetzungskunst. Von den schönsten Perlen indischer Epik und Lyrik ist gar manches,

»Was vor Jahrtausenden gerauscht
Im Wipfel ind'scher Palmen«,

durch ihn zum Gemeingut des deutschen Volkes geworden.

Bis zum Jahre 1830 war es fast ausschließlich die sogenannte »klassische Sanskritlitteratur«, der sich die Aufmerksamkeit europäischer Forscher zuwandte. Das Drama »Śakuntalā«, das philosophische Gedicht »Bhagavadgitā«, das Gesetzbuch des Manu, die Sprüche des Bhartṛhari, die Fabelsammlung »Hitopadeśa« und einzelne Stücke aus den großen Epen — das waren so ungefähr die Hauptwerke, mit denen man sich beschäftigte, und die man für den Grundstock der indischen Litteratur ansah. Das große und allerwichtigste Gebiet der indischen Litteratur — der Veda — war beinahe ganz unbekannt, und von der ganzen großen buddhistischen Litteratur wußte man noch gar nichts.

Das Wenige, was bis zum Jahre 1830 vom Veda bekannt war, beschränkte sich auf kärgliche und ungenaue Angaben bei den älteren Schriftstellern über Indien. Die ersten zuverlässigen Mitteilungen gab Colebrooke in der schon erwähnten Abhandlung über die Vedas (1805)²⁾. Verhältnismäßig am meisten wußte man noch von den Upaniṣads, den zum Veda gehörigen philosophischen Abhandlungen. Diese Upaniṣads wurden nämlich im

¹⁾ Schriften von Friedrich von Gentz. Herausgegeben von Gustav Schlesier. Mannheim 1840. Bd. V, S. 291 u. 300.

²⁾ Eine deutsche Übersetzung erschien viele Jahre später: H. Th. Colebrookes Abhandlung über die heiligen Schriften der Indier. Aus dem Englischen übersetzt von Ludwig Poley. Nebst Fragmenten der ältesten religiösen Dichtungen der Indier. Leipzig 1847.

siebzehnten Jahrhundert von dem Bruder Aurengzebs, dem unglücklichen Prinzen Mohammed Dara Schakoh¹⁾), dem Sohn des Grofsmoguls Schah Dschehan, ins Persische übersetzt. Aus dem Persischen hat sie am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts der französische Gelehrte Anquetil Duperron unter dem Titel »Oupnek'hat«²⁾ ins Lateinische übersetzt. So unvollkommen und von Mifsverständnissen voll auch die lateinische Übersetzung war, so ist sie doch für die Geschichte der Wissenschaft dadurch von Wichtigkeit geworden, dass die deutschen Philosophen Schelling und insbesondere Schopenhauer sich auf Grund derselben für die indische Philosophie begeisterten. Nicht die Upaniṣads, wie wir sie mit allen uns heute zu Gebote stehenden Mitteln der indischen Philologie und unserer genauer Kenntnis der ganzen Philosophie der Inder verstehen und erklären, sondern das »Oupnek'hat«, die ganz und gar unvollkommene persisch-lateinische Übersetzung des Anquetil Duperron war es, welche Schopenhauer für »die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit« erklärte. Und um dieselbe Zeit, als in Deutschland Schopenhauer in die Upaniṣads der Inder seine eigenen philosophischen Gedanken mehr hineindachte, als er sie herauszulesen vermochte, lebte in Indien einer der weisesten und edelsten Männer, welche dieses Land hervorgebracht hat, Rāmmohun Roy, der Begründer der »Brahmo Samāj« (einer neuen Sekte,

¹⁾ Das Schicksal dieses Prinzen bildet den Gegenstand eines schönen, leider viel zu wenig bekannten Trauerspiels von L. von Schroeder: »Dara oder Schah Dschehan und seine Söhne« (Mitau 1891).

²⁾ Der vollständige Titel lautet: »Oupnek'hat, i. e. secretum tegendum, opus ipsa in India rarissimum. continens antiquam et arcanam s. theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris, Rak Beid, Djedir Beid, Sam Beid, Athrban Beid excerptam; ad verbum e persico idiomate. Sanscreticis vocabulis intermixto in latinum conversum . . . studio et opera Anquetil du Perron . . . Parisiis 1801—1802. 4. 2 vol.« Teilweise ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: »Versuch einer neuen Darstellung der uralten indischen All-Eins-Lehre; oder der berühmten Sammlung τὸν Oupnekharὸν erstes Stück: Oupnek'hat Tschehandouk genannt. Nach dem lateinischen der persischen Uebersetzung wörtlich getreuen Texte des Hrn. Anquetil du Perron frey ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Rixner, Nürnberg 1808.« »Oupnek'hat« ist eine Verstümmelung von »Upaniṣad«, und »Rak Beid« usw. sind Verballhornungen von »Rg-veda«, »Yajur-veda«, »Sāma-veda« und »Atharva-veda«.

welche das Beste der Religionen Europas mit dem Glauben der Hindus zu vereinigen suchte), — ein Inder, der aus denselben *Upaniṣads* den reinsten Gottesglauben herauslas und aus denselben seinen Landsleuten zu beweisen suchte, daß zwar der Götzendienst der jetzigen indischen Religionen verwerflich sei, daß aber die Inder darum doch nicht das Christentum anzunehmen brauchten, sondern in ihren heiligen Schriften, in den alten *Vedas*, wenn sie dieselben nur verstünden, eine reine Gotteslehre finden könnten. Mit der Absicht, diese neue, wenngleich schon in den alten heiligen Schriften enthaltene Lehre zu verkünden und durch die von ihm begründete Sekte, der *Brahmo Samāj* oder der »Kirche Gottes«, verbreiten zu lassen, und zugleich in der Absicht, den von ihm hochgeschätzten christlichen Theologen und Missionären zu beweisen, daß das Beste von dem, was sie lehrten, schon in den *Upaniṣads* enthalten sei, übersetzte er in den Jahren 1816—1819 eine größere Anzahl von *Upaniṣads* ins Englische und gab einige derselben im Urtexte heraus¹⁾.

Die eigentliche philologische Erforschung des *Veda* begann jedoch erst mit der im Jahre 1838 in Calcutta erschienenen Ausgabe des ersten Achtels des *Rigveda* von Friedrich Rosen, der nur durch einen vorzeitigen Tod an der Vollendung seiner Ausgabe verhindert wurde. Insbesondere aber war es der große französische Orientalist Eugène Burnouf, der im Anfang der vierziger Jahre am Collège de France lehrte und, indem er einen Kreis von Schülern um sich versammelte, welche später hervorragende Vedagelehrte wurden, den Grund zum *Vedastudium* in Europa legte. Einer dieser Schüler war Rudolph Roth, der mit seiner im Jahre 1846 erschienenen Schrift »Zur Litteratur und Geschichte des *Weda*« das Studium des *Veda* in Deutschland begründete. Roth selbst und eine stattliche Anzahl seiner Schüler widmeten sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten mit Feuereifer der Erforschung der verschiedenen Zweige dieser ältesten Litteratur Indiens. Ein anderer berühmter Schüler Burnoufs war F. Max Müller, der gleichzeitig mit Roth durch Burnouf in das *Vedastudium* eingeführt worden war. Von

¹⁾ Kleinere Bruchstücke der *Upaniṣads* erschienen auch in Othmar Franks »Chrestomathia Sanscrita« (1820—1821) und in desselben »Vyāsa, über Philosophie, Mythologie, Literatur und Sprache der Hindu« (1826—1830).

Burnouf dazu angeregt, fasste Max Müller den Plan, die Hymnen des Rigveda mit dem großen Kommentar des Sāyaṇa herauszugeben. Diese für alle weiteren Forschungen unentbehrliche Ausgabe erschien in den Jahren 1849–1875¹⁾). Noch ehe dieselbe vollendet war, machte sich Th. Aufrecht durch seine handliche Ausgabe des vollständigen Textes der Hymnen des Rigveda (1861 und 1863) um diese Forschungen außerordentlich verdient.

Derselbe Eugène Burnouf, der an der Wiege des Vedastudiums gestanden, hat auch durch den im Verein mit Chr. Lassen 1826 veröffentlichten „Essai sur le Pāli“ und durch seine 1844 erschienene „Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien“ zum Pālistudium und zur Erforschung der buddhistischen Litteratur den Grund gelegt.

Mit der Eroberung des großen Gebietes der Vedalitteratur und mit der Erschließung der Litteratur des Buddhismus hat aber die Kindheitsgeschichte der indischen Philologie ihr Ende erreicht. Sie ist zu einem großen Wissensgebiete erstarkt, auf dem die Mitarbeiter sich von Jahr zu Jahr mehren. Nun erscheinen Schlag auf Schlag die kritischen Ausgaben der wichtigsten Texte, und Gelehrte aller Länder bemühen sich im edlen Wetteifer²⁾ um die Interpretation derselben. Was aber in den letzten sechzig Jahren für die einzelnen Gebiete der indischen Litteratur geleistet worden ist, wird zum großen Teil in den einzelnen Kapiteln dieser Litteraturgeschichte zu erwähnen sein. Hier seien nur noch die Hauptetappen auf dem Wege der Indologie, die allerwichtigsten Ereignisse in der Geschichte derselben kurz gestreift.

Da ist vor allem ein Schüler Aug. Wilh. von Schlegels, Christian Lassen, zu nennen, der in seiner groß angelegten „Indischen Altertumskunde“, welche im Jahre 1843 zu erscheinen begann und vier dicke Bände umfaßte, von denen der letzte 1862 erschien, das gesamte Wissen seiner Zeit über Indien zusammenzufassen suchte. Daß dieses Werk heute bereits veraltet ist,

¹⁾ Eine zweite, verbesserte Ausgabe erschien 1890–1892.

²⁾ Schon 1823 hatte A. W. v. Schlegel sehr hübsch gesagt: „Sollten die Engländer etwa auf ein Monopol mit der Indischen Litteratur Anspruch machen? Das wäre zu spät. Der Zimmet und die Gewürznelken mögen ihnen bleiben; diese geistigen Schätze sind ein Gemeingut der gebildeten Welt.“ (Ind. Bibl. I, 15.)

ist nicht die Schuld seines Verfassers, sondern nur ein glänzender Beweis für die ungeheuren Fortschritte, welche unsere Wissenschaft in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gemacht hat.

Der mächtigste Hebel aber für diese Fortschritte und vielleicht das Hauptereignis in der Geschichte der Sanskritforschung war das Erscheinen des von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth bearbeiteten »Sanskrit-Wörterbuchs«, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg. Der erste Teil desselben erschien im Jahre 1852, und im Jahre 1875 lag das Werk — ein glänzendes Denkmal deutschen Fleisches — in sieben Foliobänden vollendet vor.

Und in demselben Jahre 1852, wo das große »Petersburger Wörterbuch« zu erscheinen begann, machte Albrecht Weber zum erstenmal den Versuch, eine vollständige Geschichte der indischen Litteratur zu schreiben. Das Werk erschien unter dem Titel »Akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte« — eine zweite Auflage erschien 1876 —, und es bezeichnet nicht nur einen Markstein in der Geschichte der Indologie, sondern es ist auch heute noch — ungeachtet seiner stilistischen Mängel, die es für den Laien unverdaulich machen — das zuverlässigste und vollständigste Handbuch der indischen Litteratur, das wir besitzen.

Wenn man aber eine Vorstellung gewinnen will von den geradezu erstaunlichen Fortschritten, welche die Erforschung der indischen Litteratur in der verhältnismäßig kurzen Zeit ihres Bestandes gemacht hat, so lese man den im Jahre 1819 von Aug. Wilh. von Schlegel geschriebenen Aufsatz »Ueber den gegenwärtigen Zustand der Indischen Philologie«, in welchem wenig mehr als ein Dutzend Sanskritwerke als durch Ausgaben oder Übersetzungen bekannt aufgezählt werden. Man werfe dann einen Blick in das im Jahre 1830 in St. Petersburg erschienene Buch von Friedrich Adelung: »Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache«¹⁾), in welchem bereits die Titel von über 350 Sanskritwerken angeführt werden. Man vergleiche damit Webers »Indische Litteraturgeschichte«, welche im Jahre 1852 (nach einer ungefähren Schätzung) nahe an 500 Werke der indischen Litteratur bespricht. Und dann sehe man sich den in

¹⁾ Es ist dies mehr eine Bibliographie als eine Litteraturgeschichte.

den Jahren 1891, 1896 und 1903 von Theodor Aufrecht herausgegebenen *Catalogus Catalogorum* an, welcher ein alphabetisches Verzeichnis aller Sanskritwerke und Autoren auf Grund der Durchforschung sämtlicher vorhandener Handschriftenverzeichnisse enthält. In diesem monumentalen Werke, an welchem Aufrecht über vierzig Jahre gearbeitet hat, sind die Kataloge der Sanskrithandschriften von allen gröfseren Bibliotheken in Indien und Europa verarbeitet, und die Zahl der vorhandenen Sanskritwerke beläuft sich nach diesem *»Catalogus Catalogorum«* auf viele Tausende. Und dabei schliesst dieser Katalog die ganze buddhistische Litteratur und alle nicht im Sanskrit, sondern in anderen indischen Sprachen abgefassten Litteraturwerke nicht ein.

Die Erforschung der buddhistischen Litteratur ist durch die im Jahre 1882 von T. W. Rhys Davids begründete *»Pāli Text Society«* mächtig gefördert worden. Und Albrecht Weber hat mit seiner grossen Abhandlung *»Ueber die heiligen Schriften der Jaina«*¹⁾ (1883 und 1885) noch einen neuen grossen Litteraturzweig, das Schrifttum der dem Buddhismus an Alter nicht nachstehenden Sekte der Jainas, für die Wissenschaft erschlossen.

So sehr ist aber die nach und nach bekannt gewordene indische Litteratur angewachsen, dafs es heutzutage kaum mehr möglich ist, dafs ein Gelehrter alle Gebiete derselben beherrscht, und dafs sich schon vor einigen Jahren die Notwendigkeit herausgestellt hat, in einem zusammenfassenden Werk einen Gesamtüberblick über alles zu geben, was in den einzelnen Zweigen der Indologie bisher geleistet worden ist. Der Plan zu diesem Werke, welches unter dem Titel *»Grundriss der indo-ärischen Philologie und Altertumskunde«* seit dem Jahre 1897²⁾ erscheint, wurde von Georg Bühler, dem bedeutendsten und vielseitigsten Sanskritforscher der letzten Jahrzehnte, entworfen. Dreissig Gelehrte aus Deutschland, Österreich, England, Holland, Indien und Amerika haben sich unter Bühlers Leitung — und nach dessen allzu frühem Tode unter der von Franz Kielhorn — zusammengetan, um die einzelnen Teile dieses Werkes zu be-

¹⁾ *Indische Studien*, Bd. 16 u. 17.

²⁾ Bei Karl J. Trübner in Straßburg.

arbeiten. Das Erscheinen dieses »Grundrisses« ist zugleich das jüngste und erfreulichste Hauptereignis in der Entwicklungsgeschichte der Indologie. Wenn wir das Wissen über Indien und dessen Litteratur, welches in den fünfzehn Heften dieses »Grundrisses«, welche bis jetzt erschienen sind und noch nicht einmal die Hälfte des Ganzen ausmachen, niedergelegt sind, etwa mit dem vergleichen, was nur wenige Jahrzehnte vorher Lassen in seiner »Indischen Altertumskunde« über Indien zu sagen imstande war, so können wir mit berechtigtem Stolz auf die Fortschritte blicken, welche die Wissenschaft in einem verhältnismässig kurzen Zeitraum gemacht hat.

Die Chronologie der indischen Litteratur.

So viel aber auch in bezug auf die Erschließung der indischen Litteratur geleistet worden ist, so ist doch die eigentliche Geschichte derselben noch vielfach dunkel und unerforscht. Vor allem ist die Chronologie der indischen Litteraturgeschichte in ein geradezu beängstigendes Dunkel gehüllt, und es bleiben der Forschung hier noch die meisten Rätsel zu lösen. Es wäre ja so schön, so bequem und namentlich für ein Handbuch so erwünscht, wenn man die indische Litteratur in drei oder vier grosse, durch bestimmte Jahreszahlen abgegrenzte Perioden einteilen und die verschiedenen litterarischen Erzeugnisse in der einen oder der anderen dieser Perioden unterbringen könnte. Aber jeder derartige Versuch müßte bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft scheitern, und die Anführung von hypothetischen Jahreszahlen wäre nur ein Blendwerk, welches mehr schaden als nützen würde. Es ist viel besser, sich über die Tatsache klar zu sein, daß wir für den ältesten Zeitraum der indischen Litteraturgeschichte gar keine und für die späteren Perioden nur wenig sichere Zeitangaben machen können. Vor Jahren hat der berühmte amerikanische Sanskritforscher W. D. Whitney den seither oft wiederholten Satz ausgesprochen: »Alle in der indischen Litteraturgeschichte gegebenen Daten sind gleichsam wieder zum Umwerfen aufgesetzte Kegel.« Und zum grossen Teil ist dies noch heute der Fall. Noch heute gehen die Ansichten der bedeutendsten Forscher in bezug auf das Alter

der wichtigsten indischen Litteraturwerke nicht etwa um Jahre und Jahrzehnte, sondern gleich um Jahrhunderte — wenn nicht gar um ein bis zwei Jahrtausende — auseinander. Was sich mit einiger Sicherheit feststellen lässt, ist meist nur eine Art relativer Chronologie. Wir können oft sagen: dieses oder jenes Werk, diese oder jene Litteraturgattung ist älter als irgendeine andere; allein, über das wirkliche Alter derselben lassen sich blos Vermutungen aufstellen. Das sicherste Unterscheidungsmerkmal für diese relative Chronologie ist immer noch die Sprache. Weniger zuverlässig sind schon stilistische Eigentümlichkeiten; denn es ist in Indien oft vorgekommen, dass jüngere Werke den Stil einer älteren Litteraturgattung nachgeahmt haben, um sich den Anschein von Altertümlichkeit zu geben. Gar oft wird aber auch die relative Chronologie dadurch zuschanden, dass viele Werke der indischen Litteratur — und gerade diejenigen, welche die volkstümlichsten waren und darum auch für uns am wichtigsten sind — mannigfache Überarbeitungen erfahren haben und in verschiedenen Umgestaltungen auf uns gekommen sind. Finden wir z. B. in einem halbwegs datierbaren Werke das Rāmāyaṇa oder das Mahābhārata zitiert, so erhebt sich immer erst die Frage, ob sich dieses Zitat auf die Epen bezieht, wie sie uns vorliegen, oder auf ältere Gestalten derselben. Noch gröfser wird aber die Unsicherheit dadurch, dass uns für die grofse Mehrzahl von Werken der älteren Litteratur die Namen der Verfasser so gut wie unbekannt sind. Sie werden uns als die Werke von Familien, von Schulen oder Mönchsgemeinden überliefert, oder aber es wird ein sagenhafter Seher der Vorzeit als Verfasser genannt. Und wenn wir endlich zu einer Zeit kommen, wo wir es mit Werken ganz bestimmter individueller Schriftsteller zu tun haben, da werden dieselben in der Regel nur mit ihren Familiennamen angeführt, mit denen der Litterarhistoriker Indiens ebensowenig anzufangen weiss wie etwa ein deutscher Litterarhistoriker mit den Namen Meier, Schultze oder Müller, wenn dieselben ohne Vornamen gegeben werden. Erscheint z. B. ein Werk unter dem Namen des Kālidāsa, oder wird der Name Kālidāsa irgendwo erwähnt, so ist es noch keineswegs sicher, dass der grofse Dichter dieses Namens gemeint ist, — es kann ebensogut ein anderer Kālidāsa sein.

In diesem Meer von Unsicherheit gibt es nur einige feste

Punkte, die ich hier, um den Leser nicht allzusehr zu erschrecken, anführen möchte.

Da ist vor allem das Zeugnis der Sprache, welches beweist, dass die Lieder und Gesänge, Gebete und Zauberformeln des *Veda* unstreitig das Älteste sind, was wir von indischer Litteratur besitzen. Sicher ist ferner, dass um 500 vor Christo der Buddhismus in Indien erstanden ist¹⁾, und dass derselbe die ganze vedische Litteratur ihren Hauptwerken nach als im wesentlichen abgeschlossen voraussetzt, so dass man behaupten kann: Die vedische Litteratur ist, abgesehen von ihren letzten Ausläufern, im grossen und ganzen vorbuddhistisch, d. h. sie war vor 500 v. Chr. abgeschlossen. Auch ist die Chronologie der buddhistischen und der jainistischen Litteratur glücklicherweise nicht gar so unsicher wie die der brahmanischen. Die Überlieferungen der Buddhisten und der Jainas in bezug auf die Entstehung beziehungsweise Sammlung ihrer kanonischen Werke haben sich als ziemlich zuverlässig erwiesen. Und Inschriften auf den uns erhaltenen Ruinen von Tempeln und Thopen dieser religiösen Sekten geben uns dankenswerte Hinweise auf die Geschichte ihrer Litteratur.

Die sichersten Daten der indischen Geschichte sind aber jene, welche wir nicht von den Indern selbst haben. So ist der Einfall Alexanders des Grossen in Indien im Jahre 326 v. Chr. ein gesichertes Datum, welches auch für die indische Litteraturgeschichte von Wichtigkeit ist, namentlich wenn es sich darum handelt, zu entscheiden, ob in irgendeinem Litteraturwerk oder einer Litteraturgattung griechischer Einfluss anzunehmen sei. Von den Griechen wissen wir auch, dass um 315 v. Chr. *Candragupta*, der Sandrakottos der griechischen Schriftsteller, die Empörung gegen die Präfekten Alexanders mit Erfolg leitete, sich des Thrones bemächtigte und der Begründer der *Maurya*-dynastie in *Pātaliputra* (dem *Palibothra* der Griechen, dem heutigen *Patna*) wurde. Um dieselbe Zeit oder wenige Jahre später war es, dass der Griech *Megasthenes* von *Seleukos* als Gesandter an den Hof des *Candragupta* geschickt wurde. Die uns erhaltenen Bruchstücke der von ihm verfassten Be-

¹⁾ Das Jahr 477 v. Chr. gilt mit ziemlicher Sicherheit als das Todesjahr des Buddha.

schreibung Indiens (*त्रायी वृत्तिरूप*) geben uns ein Bild von dem Stand der indischen Kultur zu jener Zeit und gestatten uns auch Schlüsse auf die Datierung mancher indischer Litteraturwerke. Ein Enkel des Candragupta ist der berühmte König Aśoka, der um 259 (oder 269) v. Chr. gekrönt wurde, und von dem die ältesten datierbaren indischen Inschriften herrühren, die bis jetzt gefunden worden sind. Diese teils auf Felsen, teils auf Säulen geschriebenen Inschriften sind zugleich die ältesten Zeugnisse indischer Schrift, die wir besitzen. Sie zeigen uns diesen mächtigen König als einen Gönner und Schützer des Buddhismus, der seine von dem äußersten Norden bis zum äußersten Süden Indiens reichende Herrschaft dazu benutzte, überall die Lehre des Buddha zu verbreiten, und der in seinen Felsen- und Säulenedikten nicht, wie es andere Herrscher getan haben, von seinen Siegen und Ruhmesstätten erzählte, sondern das Volk zu tugendhaftem Wandel aufforderte, vor den Gefahren der Sünde warnte, Nächstenliebe und Duldsamkeit predigte. Diese einzigartigen Edikte des Königs Aśoka sind selbst kostbare, in Stein gehauene Litteraturdenkmäler, sie sind aber auch durch ihre Schrift und ihre Sprache sowie durch ihre religionsgeschichtlichen Hinweise für die Litteraturgeschichte von Wichtigkeit. Im Jahre 178 v. Chr. — 137 Jahre nach Candraguptas Krönung — wurde der letzte Sproß der Maurya-dynastie von einem König Puṣyamitra vom Throne gestürzt. Die Erwähnung dieses Puṣyamitra — z. B. in einem Drama des Kālidāsa — ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung mancher Werke der indischen Litteratur. Das gleiche gilt von dem gräko-baktrischen König Menander, der um 144 v. Chr. regierte. Er erscheint unter dem Namen Milinda in dem berühmten buddhistischen Werk »Milindapañha«.

Nächst den Griechen sind es die Chinesen, denen wir einige der wichtigsten Zeitbestimmungen für die indische Litteraturgeschichte verdanken. Vom ersten Jahrhundert n. Chr. angefangen hören wir von buddhistischen Missionären, welche nach China gehen und buddhistische Werke ins Chinesische übersetzen, von indischen Gesandtschaften in China und von chinesischen Pilgern, welche nach Indien wallfahrteten, um die heiligen Stätten des Buddhismus aufzusuchen. Werke der indischen Litteratur werden ins Chinesische übersetzt, und die Chinesen geben uns die genauen Daten, wann diese Übersetzungen gemacht wurden.

Drei chinesische Pilger sind es namentlich — Fa-hian, der im Jahre 399 nach Indien ging, Hiuen-Tsiang, der von 630—645 grolse Reisen in Indien machte, und I-tsing, der sich von 671—695 in Indien aufhielt —, deren Reiseberichte uns erhalten sind und manche lehrreiche Aufschlüsse über indische Altertümer und Litteraturwerke geben. Die chronologischen Angaben der Chinesen sind im Gegensatz zu denen der Inder merkwürdig genau und zuverlässig. Von den Indern gilt nur zu sehr, was schon der arabische Reisende Alberuni, der im Jahre 1030 ein für uns ebenfalls sehr wichtiges Werk über Indien schrieb, von ihnen gesagt hat: »Die Inder schenken leider der historischen Folge der Dinge nicht viel Aufmerksamkeit; sie sind sehr nachlässig in der Aufzählung der chronologischen Reihenfolge ihrer Könige, und wenn man sie zu einer Ausklärung drängt und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Märchen zu erzählen.«

Dennoch darf man nicht glauben, daß den Indern, wie so oft behauptet worden ist, der historische Sinn ganz und gar mangelt. Es hat auch in Indien, wie wir sehen werden, eine Geschichtsschreibung gegeben; und jedenfalls finden wir in Indien zahlreiche genau datierte Inschriften, — was doch kaum der Fall wäre, wenn die Inder gar keinen Sinn für Geschichte gehabt hätten. Richtig ist nur, daß die Inder bei ihrer Geschichtsschreibung Dichtung und Wahrheit nie streng auseinanderzuhalten wußten, daß ihnen die Dinge selbst stets wichtiger waren als die chronologische Folge derselben, und daß sie namentlich in litterarischen Dingen auf das Früher oder Später gar kein Gewicht legten. Was immer dem Inder gut, wahr und richtig scheint, das rückt er in ein möglichst hohes Alter hinauf; und wenn er irgendeiner Lehre eine besondere Weihe geben will, oder wenn er wünscht, daß sein Werk möglichst verbreitet werde und zu Ansehen gelange, so hüllt er seinen Namen in ein bescheidenes Inkognito und gibt irgendeinen uralten Weisen als Verfasser des Werkes an. Das geschieht noch heutigen Tages, und das war schon in verflossenen Jahrhunderten nicht anders. Daher kommt es auch, daß so viele ganz moderne Werke unter den altehrwürdigen Namen von *Upaniṣads* oder *Purāṇas* gehen, — neuer, saurer Wein in alte Schläuche gegossen. Die Absicht eines Betruges ist aber dabei in der Regel ausgeschlossen.

Es herrscht nur die äusserste Gleichgültigkeit in bezug auf litterarisches Eigentumsrecht und die Geltendmachung desselben. Erst in den späteren Jahrhunderten kommt es vor, dass Autoren ihren Namen mit grosser Umständlichkeit unter Anführung ihrer Eltern, Grosseltern, Lehrer und Patrone angeben und einige dürftige biographische Angaben über sich selbst machen. Die Verfasser astronomischer Werke pflegen dann wohl auch das genaue Datum des Tages, an welchem sie ihr Werk vollendet, anzugeben. Vom fünften Jahrhundert n. Chr. an geben uns endlich über die Zeit mancher Schriftsteller auch schon die Inschriften Aufschluss. Und die Inschriften, mit deren Entzifferung in den letzten zwanzig Jahren grosse Fortschritte gemacht worden sind¹⁾ — ein »Corpus Inscriptionum Indicarum« und die Zeitschrift «Epigraphia Indica» legen davon Zeugnis ab —, sind es, denen wir nicht nur bisher die sichersten Daten der indischen Litteraturgeschichte verdanken, sondern von denen auch noch die meisten Aufschlüsse über die bis jetzt ungelösten chronologischen Rätsel derselben zu erhoffen sind.

Die Schrift und die Überlieferung der indischen Litteratur.

Die Inschriften sind auch deshalb für uns von so grosser Bedeutung, weil sie uns über die für die Litteraturgeschichte immerhin nicht unwichtige Frage nach dem Alter der Schrift in Indien Aufschluss geben. Die Geschichte der indischen Litteratur beginnt zwar, wie wir gleich sehen werden, keineswegs mit geschriebener Litteratur, und in die ältesten Perioden der indischen Litteraturgeschichte gehören nicht eigentliche Schriftwerke, sondern nur mündlich überlieferte Texte. Dennoch ist es klar, dass die Frage, seit wann litterarische Erzeugnisse niedergeschrieben und schriftlich überliefert wurden, für die Geschichte der Litteratur durchaus nicht gleichgültig sein kann. Die ältesten datierbaren indischen Inschriften nun, die man bisher aufgefunden hat, sind die bereits erwähnten Edikte des Königs Aśoka aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert. Es wäre aber ganz falsch, wenn man daraus — wie dies noch Max Müller getan hat — den Schluss ziehen

¹⁾ Um die Inschriftenforschung haben sich G. Bühler, F. Kielhorn, E. Hultzsch und J. F. Fleet die grössten Verdienste erworben.

wollte, dass der Gebrauch der Schrift in Indien nicht in ein höheres Alter zurückreiche. Paläographische Tatsachen beweisen unwiderleglich, dass zur Zeit des Aśoka die Schrift unmöglich erst eine neue Erfindung gewesen sein kann, sondern bereits eine lange Geschichte hinter sich gehabt haben muss. Die älteste indische Schrift, von welcher die in Europa am besten bekannte Nāgari-Schrift und alle die zahlreichen in indischen Handschriften verwendeten Alphabete abzuleiten sind, wird »Brāhma-Schrift« genannt, weil sie nach indischer Sage von dem Schöpfer, Gott Brahman selbst, erfunden worden sein soll. Nach G. Bühlers eingehenden Untersuchungen¹⁾ geht diese Schrift auf eine semitische Quelle zurück, und zwar auf die ältesten nordsemitischen Schriftzeichen, wie sie sich in phönizischen Inschriften und auf dem Steine Mesas um 890 v. Chr. finden. Wahrscheinlich waren es Kaufleute, welche — vielleicht schon um 800 v. Chr. — die Schrift in Indien eingeführt haben. Lange Zeit wird sie aber ausschließlich für kaufmännische Zwecke, Urkunden, Korrespondenzen, Rechnungen u. dgl., verwendet worden sein. Als man dann anfing, sich in den königlichen Kanzleien der Schrift auch zur Aufzeichnung von Bot-schaften, Erlassen, Urkunden u. dergl. zu bedienen, da müssen die Könige auch gelehrte Grammatiker, Brahmanen, herangezogen haben, welche das fremde Alphabet mehr und mehr den Bedürfnissen der indischen Phonetik anpaßten und aus den 22 semitischen Schriftzeichen ein vollständiges Alphabet von 44 Buchstaben ausarbeiten, wie es uns bereits die ältesten Inschriften zeigen. Seit wann aber die Schrift in Indien auch zur Aufzeichnung von litterarischen Erzeugnissen verwendet worden ist, das ist eine vielumstrittene Frage, die sich schwer beantworten lässt.

Denn sichere Nachweise der Existenz von Handschriften oder auch nur verbürgte Nachrichten über das Niederschreiben von Texten gibt es aus alter Zeit nicht. In der ganzen vedischen Litteratur hat man bis jetzt kein Zeugnis für die Kenntnis der Schrift nachweisen können. In dem buddhistischen Kanon, welcher wahrscheinlich um 400 v. Chr. abgeschlossen war, findet sich noch keine Erwähnung von Handschriften, trotzdem in demselben sich zahlreiche Beweise von der Bekanntschaft mit der Kunst

¹⁾ »Indische Palaeographie« im »Grundriss« I, 2 und »On the Origin of the Indian Brahama Alphabet« 2nd Ed. Straßburg 1898.

des Schreibens und von dem ausgedehnten Gebrauche der Schrift zu jener Zeit finden. Es wird dort von dem Schreiben als einem ausgezeichneten Wissenszweig gesprochen; den buddhistischen Nonnen wird ausdrücklich gestattet, sich mit der Schreibekunst zu beschäftigen; wir hören von Mönchen, die durch schriftliche Anpreisung des religiösen Selbstmords den Tod anderer veranlassen; es heißt, dass ein »eingeschriebener« Dieb (d. h. ein Dieb, dessen Name im Palast des Königs aufgeschrieben ist) nicht als Mönch in den Orden aufgenommen werden darf; ein Buchstabenspiel¹⁾ kommt vor; und es ist davon die Rede, dass Eltern ihre Kinder im Schreiben und Rechnen unterrichten lassen. Dennoch findet sich in den heiligen Büchern des Buddhismus nicht die geringste Andeutung davon, dass man die Bücher selbst abgeschrieben oder gelesen hätte. Es ist dies um so auffälliger, als wir in den heiligen Texten des Buddhismus alle möglichen, noch so unbedeutend scheinenden Züge aus dem Leben der Mönche erfahren. »Vom Morgen bis zum Abend können wir die Mönche in ihrem täglichen Leben verfolgen, auf ihren Wanderungen und während der Rast, im Alleinsein und im Verkehr mit andern Mönchen oder mit Laien; wir kennen die Ausstattung der von ihnen bewohnten Räume, ihre Gerätschaften, den Inhalt ihrer Vorratskammern; aber nirgends hören wir, dass sie ihre heiligen Texte lasen oder abschrieben, nirgends, dass man in den Mönchshäusern solche Dinge wie Schreibutensilien oder Manuskripte besaß. Das Gedächtnis der »an Hören reichen« geistlichen Brüder — was wir heute belesen nennen, hieß damals reich an Hören — vertrat die Stelle von Klosterbibliotheken; und drohte unter einer Gemeinde die Kenntnis eines unentbehrlichen Textes — z. B. des Beichtformulars, das an jedem Vollmond oder Neumond in den Versammlungen der Brüder vorgetragen werden musste — abzureißen, so verfuhr man, wie es in einer alten buddhistischen Gemeindeordnung vorgeschrieben wird: »Von jenen Mönchen soll unverzüglich ein Mönch nach der benachbarten Gemeinde abgesandt werden. Zu dem soll man sprechen: Geh, Bruder, und wenn du die Beichtordnung auswendig gelernt hast, die volle oder die verkürzte, so kehre zu uns zurück²⁾. Und wo immer

¹⁾ Dies besteht in dem Erraten von Buchstaben, die man in der Luft oder auf dem Rücken eines Spielkameraden zeichnet.

²⁾ H. Oldenberg, Aus Indien und Iran. Berlin 1899. S. 22 f.

von der Erhaltung der Lehren des Meisters und dem Bestande der heiligen Texte die Rede ist, wird immer nur vom Hören und Auswendiglernen, nirgends vom Schreiben und Lesen gesprochen.

Man möchte aus solchen Tatsachen schließen, daß man damals — also im fünften Jahrhundert v. Chr. — auf die Idee, daß man auch Bücher schreiben könne, noch gar nicht verfallen war. Doch wäre ein solcher Schluss voreilig. Denn es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß in Indien von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag für die ganze litterarische und wissenschaftliche Tätigkeit das gesprochene Wort und nicht die Schrift maßgebend war. Noch heute, wo die Inder seit Jahrhunderten die Kunst des Schreibens kennen, wo es unzählige Manuskripte gibt und diesen Manuskripten sogar eine gewisse Heiligkeit und Verehrung zukommt, wo die wichtigsten Texte auch in Indien in billigen Drucken zugänglich sind, — noch heute gründet sich der ganze litterarische und wissenschaftliche Verkehr in Indien auf das mündliche Wort. Nicht aus Manuskripten oder Büchern lernt man die Texte, sondern nur aus dem Munde des Lehrers — heute wie vor Jahrtausenden. Der geschriebene Text kann höchstens als Hilfsmittel beim Lernen, als eine Gedächtnissstütze benutzt werden, aber es kommt ihm keine Autorität zu. Autorität besitzt nur das gesprochene Wort des Lehrers. Und wenn heute alle Handschriften und Drucke verloren gingen, so würde damit die indische Litteratur noch keineswegs vom Erdboden verschwinden, sondern ein großer Teil derselben könnte aus dem Gedächtnis der Gelehrten und Rezitatoren wieder zutage gefördert werden. Denn auch die Werke der Dichter sind in Indien nie für Leser, sondern immer nur für Hörer bestimmt gewesen. Und selbst moderne Dichter wünschen nicht gelesen zu werden, sondern ihr Wunsch ist, daß ihre Dichtungen »ein Schmuck für die Kehlen der Kenner« werden mögen¹⁾.

Es ist daher der Umstand, daß in den älteren Litteraturwerken nirgends von Handschriften die Rede ist, für das Nichtvorhandensein derselben nicht absolut beweisend. Sie sind vielleicht nur deshalb nicht erwähnt, weil das Schreiben und Lesen derselben keine Rolle spielte, da alles Lehren und Lernen mündlich vor sich ging. Deshalb wäre es immerhin möglich, daß

¹⁾ G. Bühler, Indische Palaeographie (»Grundriss« I. 2). S. 3 f.

schon in sehr alter Zeit auch Bücher abgeschrieben und wie jetzt als Hilfsmittel beim Unterricht verwendet wurden. Das ist die Ansicht mancher Forscher. Doch scheint es mir bemerkenswert, dass in der späteren Litteratur — in jüngeren Purāṇas, in buddhistischen Mahāyānatexten und in modernen Zusätzen zum alten Epos — häufig das Abschreiben von Büchern und das Verschenken derselben als religiöses Verdienst gepriesen wird, während in der ganzen älteren Litteratur davon keine Spur zu finden ist. Bezeichnend ist es auch, dass die alten Werke über Phonetik und Grammatik, selbst noch das Mahābhāṣya des Patañjali im zweiten Jahrhundert v. Chr., keinerlei Rücksicht auf die Schrift nehmen, dass sie immer nur von gesprochenen Lauten und nie von geschriebenen Buchstaben handeln, und dass die ganze grammatische Terminologie stets nur das gesprochene Wort und nie geschriebene Texte im Auge hat. Es ist nach all dem doch wahrscheinlich, dass es in alter Zeit keine geschriebenen Bücher in Indien gegeben hat.

Für diese merkwürdige Erscheinung, dass man die Schrift jahrhundertelang kannte, ohne sich derselben für litterarische Zwecke zu bedienen, lassen sich verschiedene Gründe denken. Zunächst hat es wohl an geeignetem Schreibmaterial gefehlt. Das hätte sich aber gefunden, wenn ein starkes Bedürfnis danach vorhanden gewesen wäre. Ein solches Bedürfnis war aber nicht nur nicht vorhanden, sondern es lag im Interesse der Priester, welche die Träger der ältesten Litteratur waren, dass die heiligen Texte, welche sie in ihren Schulen lehrten, nicht aufgezeichnet wurden. Sie behielten dadurch ein sehr einträgliches Monopol fest in ihren Händen. Wer etwas lernen wollte, musste zu ihnen kommen und sie reichlich belohnen; und sie hatten es in der Hand, jenen Kreisen, die sie vom heiligen Wissen ausschließen wollten, ihre Texte vorzuenthalten. Wie wichtig ihnen das letztere war, das lehren uns die brahmanischen Gesetzbücher, die wiederholt das Gesetz einschärfen, dass die Angehörigen der niedrigsten Kasten (die Śūdras und Cāṇḍālas) die heiligen Texte nicht lernen dürfen; denn unrein wie ein Leichnam, wie eine Leichenstätte sei der Śūdra, darum dürfe in seiner Nähe der Veda nicht rezitiert werden. Und in dem alten Gesetzbuch des Gautama heißt es¹⁾: »Wenn ein Śūdra den Veda anhört, sollen

¹⁾ XII, 4—6.

ihm die Ohren mit geschmolzenem Zinn oder Lack verstopft, wenn er die heiligen Texte aufsagt, soll ihm die Zunge ausgeschnitten, wenn er sie im Gedächtnis behält, soll sein Körper entzweigehauen werden.« Wie hätten sie da ihre Texte niederschreiben und sich so der Gefahr aussetzen sollen, dass sie von Unberufenen gelesen würden? Und überhaupt war ja die Überlieferung der Texte durch den Mund des Lehrers eine altbewährte Methode für die Erhaltung derselben, — warum sollte man diese neumodische Erfindung, die Schrift, an ihre Stelle setzen? Und der Hauptgrund davon¹⁾), dass die Schrift so lange nicht für litterarische Zwecke verwendet wurde, ist doch wohl darin zu sehen, dass die Inder mit der Schreibekunst erst zu einer Zeit bekannt wurden, als sie schon längst eine reiche, nur auf mündlichem Wege fortgepflanzte Litteratur besaßen.

Sicher ist, dass die ganze älteste Litteratur der Inder, sowohl die brahmanische als die buddhistische, ohne die Schreibekunst entstanden und jahrhundertelang ohne dieselbe fortüberliefert worden ist. Wer einen Text kennen lernen wollte, der musste zu einem Lehrer gehen, um ihn von ihm zu hören. Darum lesen wir oft und oft in der älteren Litteratur, dass ein Krieger oder Brahmane, der irgendein Wissen erwerben will, zu einem berühmten Lehrer wandert und unsägliche Mühen und Opfer auf sich nimmt, um der Lehre teilhaftig zu werden, die auf keine andere Weise zu erwerben ist. Darum gebührt dem Lehrer als dem Träger und Bewahrer des heiligen Wissens nach altindischem Recht die höchste Verehrung — er wird als der geistige Vater dem leiblichen Erzeuger bald gleich-, bald übergestellt, er gilt als ein Abbild des Gottes Brahman, und wer dem Lehrer treu ergeben dient, dem ist Brahmans Himmel sicher. Darum ist auch die Einführung des Schülers beim Lehrer, der ihn die heiligen Texte lehren soll, eine der heiligsten Zeremonien, der sich kein arischer Inder entziehen durfte, wenn er nicht der Kaste verlustig gehen wollte. Ein Buch existierte nur dann und nur so lange, als es Lehrer und Schüler gab, die dasselbe lehrten und lernten. Was wir verschiedene Litteraturzweige, verschiedene theologische und philosophische Systeme, verschiedene Redaktionen

¹⁾ Vgl. besonders T. W. Rhys Davids, Buddhist India. London 1903. S. 112 f.

oder Rezensionen eines Werkes nennen, das waren im alten Indien in Wirklichkeit verschiedene Schulen, in denen bestimmte Texte von Geschlecht zu Geschlecht fortgelehrt, gehört und gelernt wurden. Nur wenn wir dies im Auge behalten, können wir die ganze Entwicklung der ältesten indischen Litteratur verstehen.

Auch das muß stets berücksichtigt werden, daß die Art der Überlieferung bei den religiösen Texten eine andere war als bei den profanen. Die religiösen Texte galten als heilig, und die Genauigkeit des Lernens war bei denselben ein strenges Erfordernis der Religion. Wort für Wort, mit sorgfältiger Vermeidung jedes Fehlers in der Aussprache, in der Betonung, in der Rezitationsweise mußte der Schüler sie dem Lehrer nachsagen und seinem Gedächtnis einprägen. Und es kann kein Zweifel sein, daß diese Art der mündlichen Überlieferung eine größere Gewähr für die Erhaltung des ursprünglichen Textes gibt als das Abschreiben und Wiederabschreiben von Handschriften. Ja, wir haben — wie wir später sehen werden — direkte Beweise, daß z. B. der Text der Lieder des Rigveda, so, wie wir ihn heute in unseren gedruckten Ausgaben lesen, Wort für Wort, Silbe für Silbe, Akzent für Akzent seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. fast unverändert geblieben ist. Anders war es freilich bei den profanen Werken, namentlich bei den epischen Gedichten. Da waren die Texte allerdings zahlreichen Entstellungen ausgesetzt, da hielt sich jeder Lehrer, jeder Rezitator für berechtigt, nach Belieben zu ändern und zu verbessern, auszulassen und hinzuzufügen, — und die Kritik steht hier vor einer schwierigen, oft unlösbarer Aufgabe, wenn sie solche Texte in ihrer ältesten und ursprünglichsten Form herstellen will.

Und doch ist die mündliche Überlieferung, wo es noch möglich ist, auf sie zurückzugreifen — und dies ist bei den ältesten Vedatexten mit Hilfe der alten phonetischen Lehrbücher (*Pratiśakhyas*) und sonst oft mit Hilfe der Kommentare der Fall —, das wertvollste Hilfsmittel zur Herstellung unserer Texte. Denn die Handschriften, aus denen wir die meisten unserer Texte gewinnen, reichen nur sehr selten in ein hohes Alter hinauf. Das älteste Schreibmaterial, auf dem die Inder geschrieben haben, sind Palmblätter, — und es ist bezeichnend für

den konservativen Sinn der Inder, daß noch heute, trotz der Bekanntschaft mit dem so viel bequemer Papier und trotz dem allgemeinen Gebrauche des Druckes, Manuskripte auf Palmblättern geschrieben werden — und Streifen von Birkenrinde. Beide Materialien sind sehr gebrechlich und bei dem indischen Klima rasch vergänglich. So kommt es, daß die große Mehrzahl der Manuskripte, die wir besitzen, und nach denen so ziemlich alle unsere Textausgaben gemacht sind, nur aus den letzten Jahrhunderten stammt. Handschriften aus dem vierzehnten Jahrhundert gehören bereits zu den größten Seltenheiten. Bühler hat in Indien einige Manuskripte entdeckt, die bis zum zwölften Jahrhundert zurückreichen. Die ältesten indischen Handschriften hat man aber in Nepal, Japan und Ostturkestan gefunden. Die in Nepal gefundenen Manuskripte gehen bis ins zehnte Jahrhundert zurück, und in Japan hat man Handschriften auf Palmblättern entdeckt, die aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts stammen. Seit dem Jahre 1889 hat man in Kashgar und Umgegend Handschriftenfunde gemacht, die uns bis ins fünfte Jahrhundert zurückführen; und M. A. Stein hat im Jahre 1900 in der Nähe von Khotan in der Taklamakān-Wüste über 500 beschriebene Holztäfelchen aus dem Wüstensand herausgegraben, welche bis ins vierte Jahrhundert zurückreichen und vielleicht noch älter sind. Merkwürdigerweise aber hat sich gerade in diesen ältesten Manuskripten bis jetzt wenigstens kein einziger wichtiger alter Text gefunden, der nicht sonst schon bekannt wäre; und diese paläographisch so kostbaren Funde haben unsere Kenntnis der indischen Litteratur bisher nicht erweitert.

Holz als Schreibmaterial wird übrigens schon in den buddhistischen Schriften erwähnt, und es muß die Verwendung desselben sehr alt sein. Doch läßt sich auch der Gebrauch von Palmblättern bis ins erste Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen. Selten wurden in Indien Baumwollenzeug, Leder, Metalle und Steine als Schreibmaterialien verwendet. Die Buddhisten gedenken hie und da der Aufzeichnung von Dokumenten, aber auch von Versen und Sentenzen auf goldenen Platten. Eine Goldplatte mit einer Votivinschrift ist uns auch erhalten. Urkunden und selbst kleinere Manuskripte auf silbernen Platten sind mehrfach in Indien gefunden worden. Ungemein häufig aber wurden Kupferplatten zur Aufzeichnung von Dokumenten, ins-

besondere Schenkungsurkunden, verwendet, und solche sind uns in großer Anzahl erhalten. Und der chinesische Pilger Hiuen-Tsiang berichtet, dass der 78 n. Chr. gekrönte König Kaniška die heiligen Schriften der Buddhisten auf Kupfertafeln eingravieren ließ. Ob dies auf Wahrheit beruht, wissen wir nicht; glaublich aber ist es gewiss. Denn man hat in der Tat auch schon litterarische Werke auf Kupfertafeln gefunden. Kaum glaublich würde es sein, dass man in Indien litterarische Werke auch in Felsen eingehauen hat, wenn nicht vor einigen Jahren in Ajmir Felseninschriften gefunden worden wären, welche ganze dramatische Dichtungen — allerdings die Dramen eines Königs und seines Hofdichters — enthalten.

Die große Mehrzahl der indischen Handschriften jedoch, auf denen unsere Texte beruhen, ist auf Papier geschrieben. Papier ist aber erst durch die Mohammedaner in Indien eingeführt worden, und die älteste Papierhandschrift soll 1223/4 n. Chr. geschrieben sein.

Trotz der oben erwähnten Vorliebe der Inder für mündliches Lehren und Lernen begannen sie doch schon vor vielen Jahrhunderten, Handschriften zu sammeln und in Bibliotheken aufzubewahren. Solche Bibliotheken — »Schatzhäuser der Göttin der Rede« nennen sie die Inder — gab es und gibt es vielfach noch jetzt in Klöstern und Tempeln, in den Palästen der Fürsten und selbst in den Privathäusern der Reichen. Von dem Dichter Bāṇa (um 620 n. Chr.) wird uns berichtet, dass er sich einen eigenen Vorleser hielt; er muss also wohl eine bedeutende Privatbibliothek besessen haben. Im elften Jahrhundert hatte König Bhoja von Dhār eine berühmte Bibliothek. Im Laufe der Jahrhunderte wurden diese Bibliotheken ungemein reichhaltig. So fand Bühler in Khambay in zwei Jaina-Bibliotheken über 30 000 Handschriften, und die Palastbibliothek von Tanjore in Südinien enthält über 12 000 Manuskripte. Die systematische Durchforschung dieser indischen Bibliotheken und die gründliche, über ganz Indien sich erstreckende Handschriftensuche begannen im Jahre 1868. Wohl hatten schon früher Colebrooke und andere Engländer ziemlich große Sammlungen von Manuskripten nach Europa gebracht. Aber im Jahre 1868 regte der verdiente Keltist Whitley Stokes, damals Sekretär des indischen Rats in Simla, eine vollständige Katalogisierung aller Sanskrit-Hand-

schriften an, und seitdem hat die indische Regierung jährlich eine grosse Summe (24000 Rupien) zum Zweck handschriftlicher Forschungen (»Search of Sanskrit Manuscripts«) in das indische Jahresbudget eingestellt. So ist es durch die Opferwilligkeit der anglo-indischen Regierung und durch den unermüdlichen Fleiß englischer, deutscher und indischer Gelehrter dahin gekommen, dass wir jetzt so ziemlich eine Übersicht über die ganze ungeheure Masse der indischen Litteratur, soweit sie in Handschriften zugänglich ist, besitzen.

Die indischen Sprachen in ihrem Verhältnis zur Litteratur.

Diese ganze grosse Litteratur, die uns so überliefert ist, ist größtenteils im Sanskrit abgefasst. Dennoch decken sich die Begriffe »indische Litteratur« und »Sanskritlitteratur« keineswegs. Die Geschichte der indischen Litteratur im umfassendsten Sinne des Wortes ist die Geschichte nicht nur einer über grosse Zeitschritte und über einen ungeheuren Flächenraum sich erstreckenden, sondern auch einer vielsprachigen Litteratur.

Die zur indogermanischen Sprachenfamilie gehörigen Sprachen Indiens haben drei grosse, zum Teil zeitlich aufeinanderfolgende, aber zum Teil auch parallel nebeneinander herlaufende Entwicklungsphasen durchgemacht. Es sind dies: I. das Alt-indische, II. die mittelindischen und III. die neu-indischen Sprachen und Dialekte.

I. Das Altindische.

Die Sprache der ältesten indischen Litteraturdenkmäler, der Lieder, Gebete und Zauberformeln des Veda, bezeichnet man zuweilen als »Altindisch« im engeren Sinne, zuweilen auch als »Vedisch« (unpassend wohl auch als »vedisches Sanskrit«). »Althochindisch«¹⁾ wäre vielleicht die beste Bezeichnung für diese Sprache, welche zwar auf einem gesprochenen Dialekt beruht, aber doch schon nicht mehr eine

¹⁾ »Ancient High Indian« nennt sie Rhys Davids, *Buddhist India*.
S. 153.

eigentliche Volkssprache, sondern eine im Kreise priesterlicher Sänger von Geschlecht zu Geschlecht vererbte und absichtlich in ihrer Altertümlichkeit erhaltene Litteratursprache ist. Der diesem Althochindischen zugrundeliegende Dialekt, wie er von den arischen Einwanderern im nordwestlichen Indien gesprochen wurde, war dem Altpersischen und Altbaktrischen sehr nahe verwandt und von der indo-iranischen Grundsprache¹⁾ nicht allzu weit entfernt. Ja, der Abstand zwischen der Sprache des *Veda* und dieser indo-iranischen Grundsprache scheint geringer zu sein, als etwa der zwischen den indischen Sprachen Sanskrit und Pāli. Vom Sanskrit unterscheidet sich das Vedische fast gar nicht in seinem Lautbestand, sondern nur durch eine viel gröfsere Altertümlichkeit, insbesondere durch einen reicheren Formenschatz. So besitzt z. B. das Althochindische einen Konjunktiv, der dem Sanskrit fehlt; es hat ein Dutzend verschiedener Infinitivendungen, von denen im Sanskrit eine einzige übriggeblieben ist. Die in der vedischen Sprache sehr zahlreich vertretenen Aoriste verschwinden im Sanskrit mehr und mehr. Auch die Kasus- und Personalendungen sind in der ältesten Sprache noch viel vollkommener als im späteren Sanskrit.

Eine jüngere Phase des Althochindischen erscheint bereits in den Hymnen des X. Buches des *Rigveda* und in manchen Teilen des *Atharvaveda* und der Sammlungen des *Yajurveda*. Hingegen hat die Sprache der vedischen Prosawerke, der Brāhmaṇas, Āranyakas und Upaniṣads, nur noch einzelne Altertümlichkeiten des Althochindischen bewahrt; im grossen und ganzen ist die Sprache dieser Werke bereits das, was man »Sanskrit« nennt, während die Sprache der zu den *Vedāṅgas* gehörigen Sūtras nur noch ganz ausnahmsweise vedische Formen darbietet, im wesentlichen aber reines Sanskrit ist. Nur die zahlreichen, den alten vedischen Hymnen entnommenen *Mantras*, d. h. Verse, Gebete, Sprüche und Zauberformeln, die wir in den vedischen Prosawerken und den Sūtras zitiert finden, gehören der Sprache nach zum Althochindischen.

Das Sanskrit dieser ältesten Prosalitteratur — der Brāhmaṇas,

¹⁾ Das ist die aus der Vergleichung der Sprache des *Veda* mit dem Altpersischen der Keilinschriften und dem Altbaktrischen des *Avesta* zu erschließende Grundsprache.

Āranyakas, Upaniṣads und der Sūtras — ist wenig verschieden von dem Sanskrit, welches in der berühmten Grammatik des Pāṇini (der nach der Ansicht der meisten Forscher ungefähr um 350 v. Chr. anzusetzen wäre) gelehrt wird. Man kann es vielleicht am besten als »altes Sanskrit« bezeichnen. Es ist die Sprache, welche zu Pāṇinis Zeit und gewifs auch schon früher von den Gebildeten, namentlich in den Kreisen der Priester und Gelehrten, gesprochen wurde. Es ist das Sanskrit, von welchem noch Patañjali, ein Grammatiker des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, sagt, dass man es, um es richtig zu lernen, von den »Śiṣṭas«, d. h. von den gelehrten und in der Litteratur bewanderten Brahmanen, hören müsse. Dass sich aber der Kreis der Sanskirtsprechenden viel weiter — auf alle »Gebildeten« überhaupt — erstreckte, erfahren wir von demselben Patañjali, der uns eine Anekdote erzählt, in welcher ein Grammatiker sich mit einem Wagenlenker im Sanskrit unterhält und die beiden über Etymologien disputieren. Und wenn in den indischen Dramen die Sprachen so verteilt sind, dass der König, die Brahmanen und vornehme Leute Sanskrit sprechen, während die Frauen und alle Leute aus dem Volk sich der Volkssprachen bedienen, nur mit der beachtenswerten Ausnahme, dass einige gebildete Frauen (Nonnen und Hetären) gelegentlich auch Sanskrit sprechen, ungebildete Brahmanen hingegen Volksdialekte redend eingeführt werden, so spiegelt sich darin gewifs der Gebrauch der Sprachen im wirklichen Leben — und nicht nur der nachchristlichen Zeit, aus welcher diese Dramen stammen, sondern auch schon früherer Jahrhunderte — wider. Eine eigentliche Volkssprache war das Sanskrit gewifs nicht, aber es war eine in weiten Kreisen der Gebildeten gesprochene und in noch weiteren Kreisen verstandene Hochsprache. Denn so wie im Drama Dialoge zwischen Sanskirtsprechenden und Prākritsprechenden vorkommen, so muss auch im wirklichen Leben das Sanskrit von jenen, die es selbst nicht sprachen, verstanden worden sein¹⁾). Auch die Rhapsoden,

¹⁾ Die sprachlichen Verhältnisse im alten Indien, von denen uns die Dramen eine so gute Vorstellung geben, haben sich bis heute wenig verändert. Noch heute kommt es vor, dass in einem vornehmen Hause mit zahlreicher Dienerschaft, die aus verschiedenen Gegenden zusammengewürfelt ist, ein Dutzend verschiedener Sprachen und Dialekte gesprochen und allgemein verstanden wird. G. A. Grierson

welche die volkstümlichen Epen in den Palästen der Könige und in den Häusern der Reichen und Vornehmen zum Vortrage brachten, müssen verstanden worden sein. Und die Sprache der Epen ist ebenfalls Sanskrit. Wir nennen es »episches Sanskrit«, und es unterscheidet sich vom »klassischen Sanskrit« nur wenig, teils, indem es manches Altertümliche bewahrt hat, noch mehr aber dadurch, daß es sich weniger streng an die Regeln der Grammatik hält und sich mehr der Sprache des Volkes nähert, so daß man es als eine volkstümlichere Form des Sanskrit bezeichnen kann. Nie aber hätte es im Sanskrit gedichtete Volksepen gegeben¹⁾), wenn nicht das Sanskrit einmal eine in weiten Kreisen verstandene Sprache gewesen wäre, — etwa so, wie bei uns heutzutage das Neuhochdeutsche allgemein verstanden wird, obwohl es von allen gesprochenen Dialekten wesentlich abweicht.

Daß das Sanskrit eine »Hochsprache« oder »Standessprache« oder »Litteratursprache« ist — wie immer wir es im Gegensatz zur eigentlichen Volkssprache nennen mögen —, drücken die Inder selbst durch den Namen »Sanskrit« aus, denn »Sanskrit« — *samskr̥ta*, so viel wie »zurechtgemacht, geordnet, präpariert, vollkommen, rein, heilig« — bedeutet die vornehme oder heilige Sprache, im Gegensatz zu »Prākrit« — *prākṛta*, so viel wie »ur-

schildert einen ihm bekannten Fall, wo in einem Hause in Bengalen nicht weniger als dreizehn verschiedene Sprachen und Dialekte gesprochen werden. Der Herr des Hauses spricht mit Europäern in der vornehmen bengalischen Hochsprache, während er im gewöhnlichen Leben das von der Litteratursprache stark abweichende Bengali der Umgangssprache gebraucht. Seine Frau stammt aus einem hundert englische Meilen entfernten Ort und spricht den eigentümlichen Frauen-dialekt jener Gegend. Seine Nebenfrau, deren gewöhnliche Umgangssprache das Urdu von Lucknow ist, verfällt in Jargon, wenn sie sich ärgert. Sein Geschäftsführer spricht Dhāki, während von den Dienern die einen Uriya, andere Bhojpuri, Awadhi, Maithili, Ahiri und Chat-gaiyā sprechen. Alle verständigen sich vollkommen untereinander, obwohl jeder nur seinen eigenen Dialekt spricht. Daß einer den Dialekt der von ihm angesprochenen Person gebraucht, kommt selten vor (Indian Antiquary XXX. 1901. S. 556).

¹⁾ Daß die Volksepen ursprünglich im Dialekt gedichtet und erst später ins Sanskrit übersetzt worden seien, ist vermutet worden. Diese Vermutung entbehrt aber jeder tatsächlichen Stütze, wie H. Jacobi (ZDMG 48, 407 ff.) dargetan hat.

sprünglich, natürlich, gewöhnlich, gemein« —, welches die »gemeine Volkssprache« bedeutet.

Dennnoch darf man vom Sanskrit nicht als einer »toten« Sprache reden. Eher als einer »gefesselten« Sprache, insofern ihre natürliche Entwicklung dadurch gehemmt wurde, daß sie durch die Regeln der Grammatiker auf einer gewissen Stufe festgehalten worden ist. Denn durch die Grammatik des Pāṇini wurde im vierten Jahrhundert v. Chr. oder schon früher eine feste Norm geschaffen, welche für alle künftigen Zeiten für die Sanskritsprache maßgebend blieb. Was wir »klassisches Sanskrit« nennen, bedeutet Pāṇinisch Sanskrit, d. h. das Sanskrit, welches nach den Regeln der Grammatik des Pāṇini allein richtig ist¹⁾). In den »Fesseln« dieser Grammatik lebte aber die Sprache doch fort. Ist doch die große Masse der poetischen und wissenschaftlichen Litteratur durch ein Jahrtausend hindurch in dieser Sprache, dem »klassischen Sanskrit«, geschaffen worden. Eine »tote« Sprache ist aber das Sanskrit auch heute noch nicht. Es gibt noch heute mehrere Sanskritzeitschriften in Indien, und Tagesfragen werden in Sanskritflugschriften erörtert. Auch das Mahābhārata wird noch heute öffentlich vorgelesen, was doch wenigstens ein teilweises Verständnis voraussetzt. Man dichtet und schreibt noch heute im Sanskrit, und es ist die Sprache, in welcher sich die indischen Gelehrten noch heute über wissenschaftliche Fragen unterhalten. Sanskrit spielt mindestens noch dieselbe Rolle in Indien wie das Lateinische während des Mittelalters in Europa oder wie das Hebräische bei den Juden²⁾.

¹⁾ Die Inder bezeichnen als »Sanskrit« nur diese durch die indischen Grammatiker fixierte Litteratursprache. Wenn man, wie dies oft geschieht, von »vedischem Sanskrit« spricht, so dehnt man den Begriff Sanskrit auf das Altindische überhaupt aus.

²⁾ Interessante Aufschlüsse über die weite Verbreitung des Sanskrit im heutigen Indien gibt Paul Deussen in seinem schönen Buche »Erinnerungen an Indien« (Kiel 1904. S. 2 f.): »Nicht nur die Gelehrten von Fach, wie namentlich die einheimischen Sanskritprofessoren der indischen Universitäten, sprechen Sanskrit mit großer Eleganz, nicht nur ihre Zuhörer wissen dasselbe ebensogut zu handhaben wie bei uns ein Studierender der klassischen Philologie das Lateinische, auch die zahlreichen Privatgelehrten, Heiligen, Asketen, ja selbst weitere Kreise sprechen und schreiben Sanskrit mit Leichtigkeit; mit dem Mahārāja von Benares habe ich mich wiederholt stunden-

Zusammenfassend möchte ich also das Altindische in seinem Verhältnis zur Litteratur folgendermaßen einteilen:

1. Althochindisch:
 - a) Sprache der ältesten Hymnen und Mantras, insbesondere der des Rigveda.
 - b) Sprache der jüngeren Hymnen und Mantras, insbesondere der der anderen Vedas, sowie der in den Brähmaṇas und Sūtras enthaltenen Mantras.
2. Sanskrit:
 - a) Altes Sanskrit, die Sprache der vedischen Prosawerke (mit Ausschlus der Mantras) und des Pāṇini.
 - b) Episches Sanskrit, die Sprache der volkstümlichen Epen.
 - c) Klassisches Sanskrit, die Sprache der klassischen Sanskritlitteratur nach Pāṇini.

II. Die mittelindischen Sprachen und Dialekte.

Gleichzeitig und parallel mit der Entwicklung des Sanskrit ging auch die mehr natürliche Weiterentwicklung der von den arischen Indern gesprochenen Volksdialekte vor sich. Und die Sprachen und Dialekte, die man als „Mittelindisch“ bezeichnet, sind nicht etwa direkt vom Sanskrit abzuleiten, sondern vielmehr von den dem Althochindischen und dem Sanskrit zu-

lang darin unterhalten; Fabrikanten, Industrielle, Kaufleute sprechen es zum Teil oder verstehen doch das Gesprochene; in jedem kleinen Dorfe war meine erste Frage nach einem, der Sanskrit spreche, worauf sich denn alsbald der eine oder andere einstellte, der gewöhnlich mein Führer, ja, nicht selten mein Freund wurde.“ Wenn er Vorträge in englischer Sprache hielt, wurde er oft aufgefordert, das Gesagte nochmals in Sanskrit zu wiederholen. „Nachdem dies geschehen, folgte eine Diskussion, bei der die einen Englisch, die andern Sanskrit, noch andere Hindi sprachen, welches sich denn auch der Hauptsache nach verstehen ließ, da das reine Hindi sich vom Sanskrit kaum durch viel mehr als durch den Verlust der Flexionsendungen unterscheidet. Daher versteht jeder Hindu vom Sanskrit ungefähr ebensoviel wie ein Italiener vom Lateinischen, namentlich da im eigentlichen Hindostan die Schrift die nämliche geblieben ist; und ein Anflug des Sanskrit läßt sich bis hinab in die Kreise der Dienerschaft und des geringen Volkes antreffen, daher auch ein Brief nach Benares mit bloßer Sanskritadresse durch jeden Postboten ohne Schwierigkeit [seine Bestellung findet.]“

grundeliegenden oder denselben nahestehenden indo-arischen Volkssprachen. Bei der Grösse Indiens ist es nicht zu verwundern, dass mit der allmählichen Ausbreitung der arischen Einwanderer vom Westen nach dem Osten und Süden eine grosse Anzahl voneinander abweichender Dialekte sich bildete. Von der Mannigfaltigkeit dieser Dialekte geben uns die ältesten *Inschriften*, die sämtlich in Mittelindisch und nicht im Sanskrit geschrieben sind, eine Vorstellung. Eine ganze Reihe von solchen Volkssprachen ist aber auch zum Range von Litteratursprachen erhoben worden. Nur diese sollen hier kurz aufgezählt werden:

1. Die wichtigste der mittelindischen Litteratursprachen ist das Pāli, die Kirchensprache der Buddhisten von Ceylon, Birma und Siam, die Sprache, in welcher die älteste Sammlung der uns erhaltenen heiligen Schriften des Buddhismus abgefasst ist. Die Buddhisten selbst erzählen uns, dass der Buddha nicht wie die Brahmanen in dem gelehrten Sanskrit gepredigt, sondern in der Sprache des Volkes zum Volke selbst geredet habe. Und da der Buddha in dem Lande Magadha (dem südlichen Bihār) zuerst gepredigt und dort seine vorzüglichste Wirksamkeit entfaltet hat, so sagen uns die Buddhisten, Pāli sei dasselbe wie Māgadhi, die Sprache der Provinz Magadha. Das kann aber nicht richtig sein, da der uns anderweitig bekannte Dialekt von Magadha mit dem Pāli nicht übereinstimmt. Wahrscheinlicher ist es, dass der Dialekt von Ujjayinī (Ujjain) dem Pāli zugrunde liegt. Wie immer dem auch sein mag, sicher ist, dass der im Pāli abgefasste buddhistische Kanon die zuverlässigste Quelle für unsere Kenntniss des alten Buddhismus, der ursprünglichen Lehre des Buddha bildet. Das Wort »Pāli« bedeutet eigentlich »Reihe«, dann »Ordnung, Anordnung, Regel«, daher auch »heiliger Text« und schliesslich die Sprache der heiligen Texte, im Gegensatz zum Altsinghalesischen, der Sprache, in welcher die Kommentare zu diesen Texten abgefasst waren.

2. Neben der Pālilitteratur gibt es aber auch eine buddhistische Sanskritlitteratur. In diesen buddhistischen Werken ist nun häufig nur die Prosa Sanskrit, während die eingestreuten metrischen Stücke, die sogenannten »Gāthās« (d. h. »Lieder« oder »Verse«), in einem mittelindischen Dialekt abgefasst sind. Man hat daher diesen Dialekt »Gāthādialekt« genannt. Die Bezeichnung ist jedoch nicht ganz zutreffend, da derselbe Dialekt

sich auch in Prosastücken findet und auch ganze Prosawerke denselben aufweisen. Es ist dies ein alter mittelindischer Dialekt, welcher durch Einfügung von Sanskritendungen und sonstige Sanskritismen in ziemlich unbeholfener Weise dem Sanskrit angenähert worden ist, weshalb Senart für denselben die Bezeichnung »gemischtes Sanskrit« vorgeschlagen hat.

3. Ähnlich wie die Buddhisten so haben auch die Jainas für ihre heiligen Schriften nicht das Sanskrit, sondern mittelindische Dialekte verwendet, und zwar zwei verschiedene Prākrits¹⁾:

a) das Jaina-Prākrit (auch Ardhamāgadhi oder Ārṣa genannt), die Sprache der älteren Werke des Jaina-Kanons, und

b) die Jaina-Mahārāṣṭrī, die Sprache, in welcher die Kommentare zum Jaina-Kanon und die nichtreligiösen poetischen Werke der Jainas abgefasst sind. Dieser Dialekt ist sehr nahe verwandt mit jenem Prākrit, welches am häufigsten als Litteratursprache für weltliche Dichtung verwendet worden ist, nämlich

4. der Mahārāṣṭrī, der Sprache von Mahārāṣṭra, dem Lande der Marāthen. Diese gilt allgemein als das beste Prākrit, und wenn die Inder von Prākrit schlechthin sprechen, so meinen sie die Mahārāṣṭrī. Sie wurde hauptsächlich für lyrische Dichtung verwendet, insbesondere auch für die lyrischen Partien in den Dramen. Es gibt aber auch epische Gedichte in Mahārāṣṭrī. Andere wichtige Prākritdialekte, die im Drama verwendet werden, sind:

5. Die Śaurasenī, welche in der Prosa der Dramen hauptsächlich von vornehmen Frauen gesprochen wird. Ihre Grundlage bildet der Dialekt des Śurasenalandes, dessen Hauptstadt Mathurā ist.

6. Leute niedrigen Standes sprechen in den Dramen Māgadhi, den Dialekt von Magadha, und

7. Paiśācī wird im Drama von den Angehörigen der niedrigsten Volksklassen gesprochen. Das Wort bezeichnet wahrscheinlich ursprünglich den Dialekt eines Volksstamms der Piśācas, obwohl es die Inder als die Sprache der Piśācas genannten Dä-

¹⁾ Mit dem Ausdruck »Prākrit« bezeichnen die Inder nicht die Volkssprachen schlechthin, sondern nur die in der Litteratur verwendeten Volkssprachen. Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt R. Pischel, Grammatik der Prākrit-Sprachen (im »Grundriss« I, 8), Einleitung.

monen erklären. In diesem Paiśācidialekt ist auch ein berühmtes Werk der Erzählungslitteratur — Guṇādhyas Bṛhatkathā — abgefaßt.

8. Endlich wird noch unter dem Namen »Apabhramṣa« eine Anzahl von Prākritdialekten, die im Drama gelegentlich vorkommen, zusammengefaßt. Das Wort Apabhramṣa bezeichnet ursprünglich alles, was vom Sanskrit abweicht, dann insbesondere die lebenden Volkssprachen, und in letzter Linie gewisse Prākritdialekte.

III. Die neuindischen Sprachen und Dialekte.

Vom zehnten Jahrhundert an beginnt sich die dritte Entwicklungsstufe des Indischen, die der neuindischen Sprachen, bemerkbar zu machen, und vom zwölften Jahrhundert an haben auch diese Sprachen eine eigene Litteratur aufzuweisen, die zum Teil selbstständig, zum Teil von der Sanskritlitteratur abhängig ist. Die wichtigsten der lebenden neuindischen Sprachen, die sich aus den mittelindischen Dialekten entwickelt haben, sind die folgenden:

Sindhi, Gujarātī, Panjābī und West-Hindi im westlichen Indien; Garhwālī (gesprochen zwischen dem Satlaj und Ganges), Kumaōnī (zwischen Ganges und Gogari), Kaśmirī und Naipālī (Sprache von Nepal) in Nordindien; Marāthī in Südindien und Bihārī, Bengālī, Uriyā und Asāmī im östlichen Indien. Dazu kommt noch das Urdu oder Hindustānī, ein mit persisch-arabischen Elementen¹⁾ stark versetztes Hindi. Es entstand im zwölften Jahrhundert in der Gegend von Delhi, dem damaligen Mittelpunkt der mohammedanischen Macht, in den Lagern (urdu) der Soldaten (daher »Urdu«, d. h. »Lagersprache«). Im 16. Jahrhundert begann es auch eine Litteratur hervorzubringen. Es ist heutzutage die allgemeine Verkehrssprache Indiens.

Ein aus dem Mittelindischen hervorgegangener indogermanischer Dialekt ist endlich auch das Singhalesische, die Sprache von Ceylon. Durch die Einführung des Buddhismus und der buddhistischen Pālilitteratur auf Ceylon begann hier schon früh eine litterarische Tätigkeit, die sich zunächst auf die

¹⁾ Auch die Schrift ist persisch-arabisch.

Erklärung der religiösen Texte beschränkte. In den späteren Jahrhunderten finden wir auch eine von der Sanskritpoesie beeinflusste weltliche Litteratur¹).

Alle bisher erwähnten indischen Sprachen gehören zur indogermanischen Sprachenfamilie. Außerdem haben wir in Südinien²) auch eine Anzahl von nichtindogermanischen Sprachen. Diese Sprachen bezeichnet man als **dravidische**, und sie bilden eine eigene Sprachengruppe. Wenigstens ist es der Sprachwissenschaft bis jetzt noch nicht gelungen, eine Verwandtschaft der dravidischen Sprachen mit irgendeiner andern der großen Sprachenfamilien nachzuweisen. Die wichtigsten dieser Sprachen sind: **Tamil**, **Telugu**, **Malayalam** und **Kanaresisch**. Obwohl diese Sprachen nicht indogermanisch sind, so sind doch zahlreiche Sanskritismen in dieselben eingedrungen, und auch die nicht unbedeutende Litteratur dieser Sprachen ist von der Sanskritlitteratur in hohem Maße abhängig.

In diesem Buche werden wir uns im wesentlichen auf die Sanskrit-, Pāli- und Prākritlitteratur beschränken müssen. Auf die neuindische Litteratur einzugehen, wird höchstens nur anhangsweise möglich sein.

¹) Vgl. Wilhelm Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen, im »Grundriss« I, 10.

²) Auch im äußersten Nordwesten Indiens haben sich einige dravidische Dialekte (von etwa 2 Millionen Menschen gesprochen) erhalten.

I. Abschnitt.

Der Veda oder die vedische Litteratur.

Was ist der Veda?

Als dem ältesten indischen und zugleich ältesten indogermanischen Litteraturdenkmal gebührt dem Veda ein hervorragender Platz in der Geschichte der Weltlitteratur. Er gebührt ihm auch, wenn wir bedenken, daß mindestens 3000 Jahre hindurch Millionen von Hindus das Wort des Veda für das Wort Gottes gehalten haben, und für ihr Denken und Fühlen der Veda maßgebend gewesen ist. Und wie der Veda um seines Alters willen an der Spitze der indischen Litteratur steht, so kann auch niemand das Geistesleben und die Kultur der Inder verstehen, der nicht einen Einblick in die vedische Litteratur gewonnen hat. Auch der Buddhismus, dessen Geburtsstätte Indien ist, bleibt ewig unverständlich für den, der den Veda nicht kennt. Denn die Lehre des Buddha verhält sich zum Veda wie das Neue zum Alten Testament. Keiner kann den neuen Glauben verstehen, ohne den alten, von dem der Veda uns Kunde gibt, kennen gelernt zu haben.

Was ist nun eigentlich der Veda?

Das Wort »Veda« bedeutet »Wissen«, dann »das Wissen par excellence«, d. h. »das heilige, das religiöse Wissen«, und es bezeichnet nicht ein einzelnes litterarisches Werk, wie etwa das Wort »Korán«, auch nicht eine zu irgendeiner Zeit veranstaltete, in sich abgeschlossene Sammlung einer bestimmten Anzahl von Büchern, wie das Wort »Bibel« (das »Buch par excellence«) oder wie das Wort »Tipitaka«, die »Bibel« der Buddhisten, sondern eine *ganze große Litteratur*, welche im Laufe von vielen Jahrhunderten entstanden und jahrhunderte-

lang durch mündliche Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden ist, bis sie schliesslich von einem jüngeren Geschlecht — aber auch schon in grauer Vorzeit — ebensowohl wegen ihres hohen Alters wie wegen ihres Inhaltes als »heiliges Wissen«, als »göttliche Offenbarung« erklärt wurde. Es ist hier nicht von einem »Kanon« die Rede, der auf irgendeinem Konzil festgestellt worden wäre, sondern der Glaube an die »Heiligkeit« dieser Litteratur ergab sich gewissermassen von selbst und wurde nur selten ernstlich bestritten.

Was man nun aber »Veda« oder »vedische Litteratur« nennt, besteht aus drei verschiedenen Klassen von Litteraturwerken; und zu jeder dieser drei Klassen gehört eine gröfsere oder geringere Anzahl von einzelnen Werken, von denen uns manche erhalten, viele aber auch verloren gegangen sind. Diese drei Klassen sind:

I. *Samhitās*, d. h. »Sammlungen«, nämlich Sammlungen von Hymnen, Gebeten, Zauberliedern, Segenssprüchen, Opferformeln und Litaneien.

II. *Brāhmaṇas*, umfangreiche Prosatexte, welche theologische Erörterungen, insbesondere Betrachtungen über das Opfer und die praktische oder mystische Bedeutung der einzelnen Opferriten und Zeremonien, enthalten.

III. *Āraṇyakas* (»Waldtexte«) und *Upaniṣads* (»Geheimlehren«), welche zum Teil in den *Brāhmaṇas* selbst eingeschlossen oder denselben angehängt sind, zum Teil aber auch als selbständige Werke gelten. Sie enthalten die Meditationen der Waldeinsiedler und Asketen über Gott, Welt und Menschheit, und in ihnen steckt ein gut Stück ältester indischer Philosophie.

Es muß einmal eine ziemlich grosse Anzahl von *Samhitās* gegeben haben, die in verschiedenen Priester- und Sängerschulen entstanden und in denselben weiter überliefert worden sind. Viele dieser »Sammlungen« waren aber nichts anderes als wenig abweichende Rezensionen — *Śākhās*, »Zweige«, wie die Inder sagen — einer und derselben *Samhitā*. Vier *Samhitās* aber gibt es, die sich scharf voneinander unterscheiden, und die uns auch in einer oder mehreren Rezensionen erhalten sind. Es sind dies:

1. Die *Rigveda-Samhitā*, die Sammlung des *Rigveda*.

»Rig-veda« (eigentlich *ṛg-veda*) ist »der Veda oder das Wissen von den Preisliedern« (*ṛc*, plur. *ṛcas*).

2. Die *Atharvaveda-Samhitā*, die Sammlung des *Atharva-veda*, d. h. »des Wissens von den Zaubersprüchen« (*atharvan*).

3. Die *Sāmaveda-Samhitā*, die Sammlung des *Sāma-veda*, d. h. »des Wissens von den Melodien« (*sāman*).

4. Die *Yajurveda-Samhitā*, die Sammlung des *Yajur-veda*, d. h. »des Wissens von den Opfersprüchen« (*yajus*, plur. *yajūṁsi*), von welcher es zwei voneinander ziemlich stark abweichende Texte gibt, nämlich:

a) die *Samhitā* des schwarzen *Yajurveda*, welche uns in mehreren Rezensionen erhalten ist, von denen die *Taittiriya-Samhitā* und die *Maitrāyaṇi-Samhitā* am wichtigsten sind; und

b) die *Samhitā* des weissen *Yajurveda*, die uns in der *Vājasaneyi-Samhitā* erhalten ist.

Auf Grund dieser vier verschiedenen *Samhitās* unterscheiden die Inder vier verschiedene *Vedas* — und darum spricht man auch häufig von den »*Vedas*« oder den »*Veden*« in der Mehrzahl —, nämlich: *Rigveda*, *Atharvaveda*, *Sāmaveda* und (schwarzen und weissen) *Yajurveda*. Und jedes der zur Klasse der *Brāhmaṇas*, der *Āraṇyakas*, oder der *Upaniṣads* gehörigen Werke schließt sich an eine der aufgezählten *Samhitās* an und »gehört«, wie man zu sagen pflegt, zu einem der vier *Vedas*. Es gibt daher nicht nur *Samhitās*, sondern auch *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* und *Upaniṣads* des *Rigveda*, ebenso wie des *Atharvaveda*, des *Sāmaveda* und des *Yajurveda*. So gehört z. B. das *Aitareya-Brāhmaṇa* zum *Rigveda*, das *Śatapatha-Brāhmaṇa* zum weissen *Yajurveda*, die *Chāndogya-Upaniṣad* zum *Sāmaveda* u. s. w.

Jedes Werk, welches zu einer der drei obengenannten Klassen und zu einem der vier *Vedas* gehört, muß als »vedisch« bezeichnet werden; und die ganze vedische Litteratur stellt sich uns somit dar als eine große Reihe von Werken religiösen Inhalts — Liedersammlungen, Gebetbüchern, theologischen und theosophischen Abhandlungen, — welche verschiedenen, aufeinanderfolgenden Zeitsperioden angehören, welche aber insofern eine Einheit darstellen, als sie alle zusammen die Grundlage für das *brahma-*

nische Religionssystem bilden und für den Brahmanismus dieselbe Bedeutung haben wie das Alte Testament für das Judentum oder das Neue Testament für das Christentum. Und wie Juden und Christen ihre »Heilige Schrift«, so halten die brahmanischen Inder ihren Veda in seinem ganzen Umfange für göttliche Offenbarung. Dem Ausdruck »Heilige Schrift« entspricht aber bei den Indern in bezeichnender Weise der Ausdruck »Śruti«, »das Hören«, weil die offenbarten Texte nicht geschrieben und gelesen, sondern nur gesprochen und gehört wurden. Dafs aber nicht nur die uralten Hymnen des Rigveda als von Gott Brahman »ausgehaucht« und von den alten Sehern nur geschaut galten, sondern dafs auch jedes Wort in den Upaniṣads, den spätesten Erzeugnissen der vedischen Litteratur, als von Gott Brahman selbst herrührend für unanfechtbare Wahrheit angesehen wurde, davon zeugt die ganze Geschichte der indischen Philosophie. So sehr auch die verschiedenen Systeme indischer Philosophie auseinandergehen, so stimmen sie doch fast alle darin überein, dafs sie den Veda für offenbart halten, und dafs sie sich alle auf den Veda, insbesondere die Upaniṣads, berufen; freilich herrscht grofse Freiheit und Willkür in bezug auf die Erklärung dieser Texte, und jeder Philosoph liest aus denselben gerade das heraus, was er finden will. Höchst bezeichnend ist es, dafs selbst die Buddhisten, welche die Autorität des Veda leugnen, doch zugeben, dafs derselbe ursprünglich von Gott Brahman verkündet (oder »geschaffen«) worden sei; nur, fügen sie hinzu, sei er durch die Brahmanen verfälscht worden und enthalte darum so viele Irrtümer.

Nur für diese als offenbart angesehene Litteratur ist der Ausdruck »Veda« berechtigt. Es gibt aber noch eine Klasse von Werken, die sich aufs engste an die vedische Litteratur anschliessen, aber doch nicht als zum Veda gehörig bezeichnet werden können. Es sind dies die sogenannten Kalpasūtras (zuweilen auch kurz »Sūtras« genannt) oder Lehrbücher des Rituals, welche in einem eigentümlichen, aphoristischen Prosastil abgefasst sind. Zu ihnen gehören:

1. Die Śrautasūtras, welche die Regeln für die Vollziehung der grofsen, oft viele Tage lang dauernden Opfer enthalten, bei welchen mehrere heilige Feuer brennen und eine grofse Anzahl von Priestern verwendet werden muß;

2. die Gr̄hyasūtras, welche Vorschriften über die einfachen Zeremonien und Opferhandlungen des täglichen Lebens (bei Geburt, Hochzeit, Todesfällen u. dgl.) enthalten, und

3. die Dharmasūtras, Lehrbücher des geistlichen und weltlichen Rechts — die ältesten Rechtsbücher der Inder.

Ebenso wie Brāhmaṇas, Āranyakas und Upaniṣads schließen sich auch diese Werke an einen der vier Vedas an; und es gibt Śrauta-, Gr̄hya-, und Dharmasūtras, welche zum Rigveda, andere, welche zum Sāmaveda, zum Yajurveda oder zum Atharvaveda gehören. Sie sind nämlich aus bestimmten vedischen Schulen hervorgegangen, die sich das Studium irgendeines Veda zur Aufgabe gemacht haben. Doch gelten alle diese Lehrbücher als Menschenwerk und nicht mehr als göttliche Offenbarung; sie gehören nicht zum Veda, sondern zu den »Vedāṅgas«, den »Gliedern«, d. h. den »Hilfswissenschaften des Veda«.

Zu diesen »Vedāṅgas« gehören außer den Werken über Ritual auch eine Anzahl von Werken über Phonetik, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie. Auch auf diese werden wir am Ende dieses Abschnittes zu sprechen kommen.

Nach diesem allgemeinen Überblick über die vedische und die mit ihr zusammenhängende Litteratur wenden wir uns zur BESprechung der wichtigsten zum Veda gehörigen Werke, vor allem der Samhitās.

Die Rigveda-Samhitā.

Unstreitig das älteste und wichtigste von allen Werken der vedischen Litteratur ist die Rigveda-Samhitā, gewöhnlich schlecht-hin »der Rigveda« genannt. Von den verschiedenen Rezensionen dieser Samhitā, die es einmal gegeben hat, ist uns nur eine einzige erhalten. Diese¹⁾ besteht in dem uns überlieferten Text aus einer Sammlung von 1028 Hymnen (Sūktas), welche in zehn Bücher (Maṇḍalas, »Kreise«) eingeteilt sind²⁾.

¹⁾ Es ist die Rezension der Śākalaka-Schule. Über Ausgaben des Textes siehe oben S. 19 f.

²⁾ Daneben gibt es noch eine rein äußerliche Einteilung, welche den Umfang allein berücksichtigt, nämlich in acht Aṣṭakas oder »Achtel«, deren jedes in acht Adhyayas oder »Lektionen« zerfällt, die ihrerseits wieder in kleinere Vargas oder »Abschnitte«, gewöhnlich zu je fünf Strophen, eingeteilt sind.

Dass diese Hymnensammlung das Älteste ist oder wenigstens das Älteste enthält, was wir von indischer Litteratur besitzen, beweist die Sprache der Hymnen unwiderleglich. Die Sprache beweist aber auch, dass die Sammlung kein einheitliches Werk ist, sondern aus älteren und jüngeren Stücken besteht. Wie in dem hebräischen Buch der Psalmen, so wurden auch hier Lieder, die in weit auseinanderliegenden Zeiträumen gedichtet worden sind, zu irgendeiner Zeit in einer Sammlung vereinigt und berühmten Persönlichkeiten der Vorzeit zugeschrieben, am liebsten den Urahnen jener Familien, in denen die betreffenden Lieder überliefert wurden. Die Mehrzahl der ältesten Hymnen findet sich in den Büchern II bis VII, welche man als die »Familienbücher« zu bezeichnen pflegt, weil sie von der Überlieferung je einer bestimmten Sängerfamilie zugeschrieben werden. Die Namen der Sänger oder R̄sis (d. h. »Seher, Propheten«), welche, wie die Inder sagen, diese Hymnen »geschaut« haben, werden uns teils in den Brāhmaṇas, teils in eigenen, der Vedāṅgalitteratur sich anschließenden Verfasserlisten (Anukramaṇis) genannt. Sie heißen: Gr̄tsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadvāja und Vasiṣṭha. Diese und ihre Nachkommen galten den Indern als die R̄sis oder »Erschauer« — wir würden sagen: »Verfasser« — der Hymnen von Maṇḍalas II bis VII. Das VIII. Buch enthält Hymnen, welche dem Sängergeschlecht der Kaṇvas und dem der Aṅgiras zugeschrieben werden. Die Anukramaṇis geben uns aber auch die Namen der R̄sis oder »Verfasser« von jedem einzelnen Hymnus der übrigen Bücher (I, IX, X), und es ist bemerkenswert, dass auch Frauennamen sich darunter befinden. Leider haben alle diese Namenlisten so gut wie gar keinen Wert, und in Wirklichkeit sind uns die Verfasser der vedischen Hymnen ganz unbekannt. Denn wie längst nachgewiesen worden ist¹⁾, steht die Überlieferung, welche Gr̄tsamada, Viśvāmitra u. s. w. und einzelne von deren Nachkommen als die R̄sis der Hymnen nennt, mit den Angaben der Hymnen selbst in Widerspruch. In diesen werden nämlich nur Nachkommen jener alten R̄sis als Verfasser der Hymnen genannt; die R̄sis aber, Gr̄tsamada, Viśvā-

¹⁾ Oldenberg, »Über die Liedverfasser des Rigveda«, in ZDMG Bd. 42, S. 199 ff. Schon vorher A. Ludwig, Der Rigveda, Bd. III, S. XIII und 100 ff.

mitra, Vasiṣṭha, und wie sie alle heißen — ihre Namen sind als die Helden zahlloser Mythen und Legenden in der ganzen indischen Litteratur wohlbekannt — sind bereits in den Hymnen des Rigveda die Seher einer längst vergangenen Vorzeit und werden bloß als die Stammväter der Sängerfamilien genannt, in denen die Hymnen überliefert wurden. Das IX. Buch gewinnt dadurch einen einheitlichen Charakter, daß es ausschließlich Hymnen enthält, welche den Somatrunk verherrlichen und dem Gott Soma gewidmet sind. Soma ist der Name einer Pflanze, aus welcher ein berauschender Saft geprefst wurde, welcher schon in der indo-iranischen Vorzeit als ein den Göttern willkommener Trank galt und daher bei den Opfern sowohl der Inder wie der alten Iranier — er heißt hier Haoma — eine hervorragende Rolle spielt. In der altindischen Mythologie wird aber der Somatrunk mit dem Unsterblichkeitstrank der Götter gleichgesetzt, und der Sitz dieses Göttertrankes ist der Mond, der goldglänzende »Tropfen«¹⁾ am Himmel. Daher wird im IX. Buche der Rigveda-Saṃhitā Soma nicht nur als der den Göttern liebe Opfertrunk, sondern auch als der Mond, der König des Himmels, gefeiert. Da der Somakult in die indo-iranische Zeit zurückreicht, dürfen wir auch für die mit dem Somaopfer aufs engste zusammenhängenden Lieder des IX. Buches ein ziemlich hohes Alter annehmen. Die jüngsten Bestandteile unserer Hymnensammlung finden sich aber in den aus sehr verschiedenartigen Stücken zusammengesetzten Büchern I und X. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß sich nicht auch manche sehr alte Stücke in diesen Büchern erhalten haben, während umgekehrt einige jüngere Hymnen auch in den »Familienbüchern« zerstreut sind. Überhaupt ist die Frage, welche Hymnen »älter« und welche »jünger« sind, nicht leicht zu entscheiden. Denn die Sprache, auf welche sich diese Unterscheidung hauptsächlich stützt, ist nicht nur nach dem Alter der Hymnen verschieden, sondern auch nach dem Ursprung und Zweck derselben, je nachdem sie mehr zum priesterlichen Kult oder zur volkstümlichen Religion in

¹⁾ Sanskrit Indu heißt »Tropfen« und »Mond«. Es ist das Verdienst A. Hillebrandts, in seiner »Vedischen Mythologie« (Breslau 1891 ff.) nachgewiesen zu haben, daß Soma schon im Rigveda nicht nur die Pflanze, sondern auch den Mond bedeutet. In der ganzen späteren Litteratur ist Soma der Mond.

Beziehung stehen. Ein Zauberlied z. B. kann sich in der Sprache von einem Lobgesang auf Soma oder Indra unterscheiden, braucht aber deshalb noch nicht jünger zu sein¹⁾.

Die Frage aber, was wir unter »alten« und was wir unter »jüngeren« Hymnen des Rigveda zu verstehen haben, können wir erst am Schlusse dieses Abschnittes behandeln, wo wir auf die Frage nach dem Alter des Veda überhaupt eingehen müssen. Hier muß es genügen, daß die allgemeine Ansicht von dem hohen Alter des Rigveda, selbst der »jüngeren« Bestandteile desselben, schon dadurch vollauf gerechtfertigt ist, daß — wie Alfred Ludwig²⁾ sagt — »der Rigveda nichts von dem voraussetzt, was wir in der indischen Litteratur kennen, während umgekehrt die gesamte indische Litteratur, das gesamte indische Leben den Veda voraussetzt«.

Nächst der Sprache beweist aber namentlich auch die Metrik das hohe Alter der vedischen Hymnendichtung. Denn einerseits scheint die vedische Metrik geradezu durch eine Kluft von der klassischen Sanskritdichtung getrennt, indem es in der vedischen Poesie zahlreiche Metren gibt, von denen in der späteren Dichtung keine Spur zu finden ist, während umgekehrt zahlreiche Metren der klassischen Sanskritpoesie kein Vorbild im Veda haben. Anderseits erscheinen einige Metren der vedischen Poesie zwar in der späteren Dichtung wieder, aber mit einem viel fester ausgeprägten Rhythmus als im Rigveda.

In der altindischen Metrik steht nur die Silbenzahl fest, während die Quantität der Silben nur teilweise bestimmt ist. Die vedischen Verse sind aus Zeilen von 8, 11 oder 12, seltener von 5 Silben gebildet. Diese Zeilen, Pādas³⁾ genannt, sind die

¹⁾ Vgl. M. Bloomfield, *On the relative Chronology of the Vedic Hymns* (*Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXI, 1900, pp. 42—49).

²⁾ Der Rigveda III, S. 183. Vgl. auch ebda, S. 3: »Der Anspruch auf höchstes Alter ist nicht nur innerlich durch den Gehalt sowie durch die sprachliche Form erwiesen, sondern äußerlich dadurch, daß der Veda die Grundlage der Litteratur, des geistigen und religiösen Lebens bildete und innerhalb des Veda wieder die poetischen Stücke die Voraussetzung für das übrige sind, selber aber nichts voraussetzen.«

³⁾ Pāda bedeutet »Fuß«, aber auch »Viertel«. Letztere Bedeutung ist hier anzunehmen, da in der Regel vier Pādas eine Strophe aus-

Einheiten in der altindischen Metrik, und nur die vier (oder fünf) letzten Silben sind in bezug auf den Rhythmus bestimmt, wobei aber wieder die letzte Silbe eine syllabische Anceps ist. Die regelmässige Form des achtsilbigen Pāda ist also:

○ ○ ○ ○ ˘ - ˘ ≈

Drei solche Zeilen bilden die Gāyatrī und vier solche Zeilen die Anuṣṭubh genannte Strophe. In der älteren Poesie steht die Anuṣṭubh an Beliebtheit weit hinter der Gāyatrī zurück. Später ist es umgekehrt: die Anuṣṭubh wird der gewöhnliche Vers, und aus ihr entwickelt sich der Śloka, das eigentliche Versmaß der epischen Dichtung. Seltener vorkommende Metren sind die aus fünf achtsilbigen Zeilen bestehende Pañkti und die aus sechs solchen Pādas bestehende Maḥāpañkti.

Die elfsilbige Zeile hat eine Zäsur nach der vierten oder fünften Silbe, und ihre regelmässige Form ist die folgende:

○ ○ ○ ○ || ○ ○ ○ - ˘ - ≈
oder ○ ○ ○ ○ || ○ ○ - ˘ - ≈

Vier solche Pādas bilden die Triṣṭubh genannte Strophe.

Die zwölfssilbige Zeile unterscheidet sich von der elfsilbigen nur dadurch, dass sie eine Silbe mehr hat; im übrigen sind die beiden Metren ganz gleich gebaut. Die regelmässige Form des zwölfssilbigen Pāda ist also:

○ ○ ○ ○ || ○ ○ ○ - ˘ - ˘ ≈
oder ○ ○ ○ ○ || ○ ○ - ˘ - ˘ ≈

Vier solche zwölfssilbige Pādas ergeben eine Strophe, welche Jagatī genannt wird.

Die regelmässige Form der fünfsilbigen Zeile, von welcher vier oder acht zusammen die Dvipadā Virāj genannte Strophe ergeben, lautet:

≈ - ≈ - ≈

Durch Kombinationen verschiedenartiger Pādas zu einer Strophe entsteht noch eine Anzahl kunstvollerer Metren, wie die aus acht- und zwölfssilbigen Reihen zusammengesetzten Uṣṇih- und Bṛhatī-Strophen.

machen. Mit dem „Fuß“ der griechischen Metrik hat das Wort Pāda nichts zu tun. Ein Zurückgehen auf so kleine Einheiten wie die griechischen „Versfüsse“ ist in der altindischen Metrik unmöglich.

Wie sehr es bei den altindischen Metren auf die Silbenzahl und wie wenig auf den Rhythmus ankommt, beweisen noch die in den Brāhmaṇas und Upaniṣads vielfach vorkommenden Spekulationen über die mystische Bedeutung der Metren, wobei die Zahlenmystik im Spiele ist, — wenn es z. B. mit seltsamer Logik heißt: »Die Wörter bhūmi (Erde), antarikṣa (Luftraum) und dyu (Himmel) bilden acht Silben. Ein Gāyatri-Pāda besteht aus acht Silben. Daher gewinnt derjenige, der die Gāyatri kennt, die drei Welten¹⁾.« Dafs aber die Metren in der Mystik des Rituals eine so ungeheure Rolle spielen, dafs sie, als göttliche Wesen gedacht, sogar Opfer empfangen²⁾, dafs sich die Mythologie mit ihnen beschäftigt, so insbesondere mit der Gāyatri, die in Vogelgestalt den Soma vom Himmel holt, dafs sie wie andere Wesen von Prajāpati geschaffen werden³⁾, — alles das deutet auf das hohe Alter dieser Metren hin, die man sich als in unvordenklicher Zeit entstanden dachte. So ist das Alter der Metren auch ein Beweis für das Alter der Hymnen selbst.

Die beste Vorstellung aber von dem hohen Alter dieser Hymnen gewährt uns ein Blick auf die geographischen und kulturellen Verhältnisse der Zeit, von welcher sie uns Kunde geben. Da sehen wir vor allem, dafs die arischen Inder zur Zeit, wo die Hymnen des Rigveda entstanden, sich noch lange nicht über ganz Indien ausgebreitet hatten. Wir finden sie noch im Stromgebiet des Indus (Sindhu), dem heutigen Pandschab, ansässig⁴⁾. Vom Westen her, über die Pässe des Hindukusch, waren arische Stämme in das Fünfstromland eingedrungen, und in den Liedern des Rigveda hören wir noch von den Kämpfen, welche die Arier⁵⁾

1) Brhadāraṇyaka-Upaniṣad V, 15. Dyu ist diu zu sprechen

2) Vāsiṣṭha-Dharmasūtra XIII, 3 und sonst.

3) Z. B. Śatapatha-Brāhmaṇa VIII, 1, 1—2.

4) Nach den Ausführungen von E. W. Hopkins (The Pañjab and the Rig-Veda, im Journal of the Amer. Or. Soc. XIX, 19—28) wären die Wohnsitze der arischen Inder zur Zeit, wo die Mehrzahl der Hymnen gedichtet wurde, in der Gegend der heutigen Stadt Amballa, zwischen den Flüssen Sarasouti und Ghuggar zu suchen.

5) Ssk. ārya = altbaktr. airya = altpers. ariya, »die Treuergaben, die Leute des eigenen Stammes«. Herodot (VII, 62) sagt, dafs sich die Meder *Ἄριοι* nannten. »Arier« ist also die gemeinsame Bezeichnung von Indern und Iranern. Über die nahe Verwandtschaft der Sprache des Veda mit dem Altiranischen s. oben S. 38.

mit den Dasyu oder der »schwarzen Haut«, wie die dunkelfarbigen Ureinwohner genannt wurden, auszufechten hatten. Nur langsam dringen sie unter fortwährenden Kämpfen gegen die verhaftsten »Nichtarier« (anārya) — die Dasyus oder Dāsas, die keine Götter, keine Gesetze und keine Opfer kennen — gegen Westen bis an den Ganges vor. Und es ist bezeichnend, daß dieser Strom, ohne den wir uns das Indien aller späteren Zeit kaum denken können, und der bis auf den heutigen Tag in der Dichtung wie im Volksglauben der Inder eine so hervorragende Rolle spielt, im Rigveda kaum erwähnt wird. Das Heinesche Stimmungsbild:

»Am Ganges duftet's und leuchtet's,
Und Riesenbäume blühn,
Und schöne, stille Menschen
Vor Lotosblumen knien,«

das uns Gestalten und Bilder aus Kālidāsas Zeiten vors Auge zaubert, paßt durchaus nicht zu den Zeiten des Rigveda. Selbst die Lotosblume, die gewissermaßen zum Grundbestand der späteren indischen Poesie gehört, gibt den vedischen Sängern noch nicht Anlaß zu Vergleichen. Überhaupt sind Tier- und Pflanzenwelt im Rigveda wesentlich verschieden von denen der späteren Zeit. Der indische Feigenbaum (Nyagrodha, *Ficus indica*) fehlt im Rigveda. Das gefürchtetste Raubtier des heutigen Indiens, der Tiger, wird in den Hymnen noch nicht erwähnt, — seine Heimat ist Bengalen, wohin die arischen Inder damals noch nicht vorgedrungen waren. Der Reis — später die Hauptfrucht des Landbaues und das Hauptnahrungsmittel der Inder — ist dem Rigveda noch ganz unbekannt. Gepflanzt wird nur die Gerste, und der Ackerbau spielte zur Zeit der Hymnen nur erst eine geringe Rolle. Die Haupterwerbsquelle war die Viehzucht, und Hauptzuchttier war das Rind. Hochgeschätzt war auch das Ross, das, vor den Streitwagen gespannt, den Krieger ins Feld trug und bei dem beliebten Wagenrennen dem Sieger Preis und Ruhm einbrachte. Immer kehrt in den Liedern und Anrufungen an die Götter die Bitte um Rinder und Rosse wieder. Um Rinderbesitz dreht sich auch der Kampf mit den feindlichen Ureinwohnern. Darum heißtt auch das alte Wort für »Krieg« oder »Kampf« ursprünglich »Verlangen nach Rindern« (gaviṣṭi). In den überschwenglichsten Ausdrücken werden die Rinder als der köstlichste

Besitz gepriesen¹⁾). Das Brüllen der Kühe, die dem Kalbe zu eilen, gilt dem alten Inder als die lieblichste Musik. »Die Sänger jauchzten dem Gott Indra zu,« sagt ein Dichter, »wie Mutterkühe dem Kalbe zubrüllen.« Götter werden gerne mit Stieren, Göttinnen mit Kühen verglichen. Die Milch der Kuh war nicht nur ein Hauptnahrungsmittel, sondern Milch und Butter bildeten auch einen wesentlichen Bestandteil der Opfer an die Götter. Die Milch wurde gern warm genossen, wie sie von der Kuh kam, und vedische Dichter staunen über das Wunder, daß die rohe Kuh gekochte Milch spende. Und wie es im deutschen Kinderliede heißt:

»O sage mir, wie geht es zu,
Gibt weisse Milch die rote Kuh —,«

so preist ein vedischer Sänger den Gott Indra ob des Wunders, daß er die glänzendweisse Milch in die roten und schwarzen Kühe gelegt habe. Die hohe Wertschätzung des Rindes hinderte aber nicht, daß man Kühe und besonders Stiere bei den Opfern schlachtete; auch ihr Fleisch wurde gegessen. Ein Verbot der Kuhtötung gab es in der ältesten Zeit nicht. Auch das Fell der Rinder wurde verwendet. Der Gerber verarbeitete es zu Schläuchen, Bogensehnen und Riemen. Es gab auch sonst schon mancherlei Gewerbe. Da war vor allem der Holzarbeiter — zugleich Zimmermann, Wagner und Schreiner —, der namentlich den Wagen zimmerte. Es gab Metallarbeiter, Schmiede, die sich eines Vogelfittichs als Blasebalgs bedienten. Die Schiffahrt war noch in den ersten Anfängen. Ein mit Rudern versehener Kahn, wohl nur aus einem ausgehöhlten Baumstamm bestehend, diente zum Befahren der Flüsse. Das Meer haben die vedischen Inder wohl gekannt, ob es aber schon einen ausgedehnten Seehandel gegeben hat, ist zum mindesten höchst zweifelhaft²⁾). Hingegen ist es sicher, daß es Händler gab und ein ausgedehnter Handel ge-

¹⁾ Ganz ähnlich ist es bei den Dinka und Kaffern in Afrika, deren gegenwärtige Wirtschaftsform mit der der vedischen Arier ziemlich übereinstimmen dürfte.

²⁾ Es ist gewiß kein Zufall, daß in den Liedern des Rigveda unzählige Bilder und Vergleiche von der Viehzucht hergenommen sind, während nur selten einmal ein Bild auf die Schiffahrt Bezug nimmt. Man vergleiche dagegen den Reichtum Homers an Gleichnissen und Bildern, die sich auf Schiffahrt beziehen.

trieben wurde, wobei Rinder und Schmuckgegenstände von Gold die Stelle des Geldes vertraten. Nebst Rindern und Rossen ist es hauptsächlich Gold, was die vedischen Sänger von den Göttern erflehen und von reichen Opferherren als Spenden erhoffen.

Während wir aber von Viehzucht und Ackerbau, von Handel und Gewerbe ebenso wie von Kriegstaten und von Opfern im Rigveda hören, lässt sich in den Hymnen noch nicht jene Kasteneinteilung nachweisen, welche dem ganzen gesellschaftlichen Leben der Inder der späteren Zeit ein eigenartiges Gepräge verleiht, und welche bis zum heutigen Tage der Fluch Indiens geblieben ist. Nur in einem einzigen, nachweislich späten Hymnus werden die vier Kasten — Brähmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra — erwähnt. Wohl gab es Krieger und Priester, aber von einer geschlossenen Kriegerkaste ist im Rigveda so wenig die Rede wie von einer oder mehreren tieferstehenden Kasten von Ackerbauern, Viehzüchtern, Kaufleuten, Handwerkern und Arbeitern. Wie in späterer Zeit so war es allerdings schon im Rigveda Sitte, dass dem König ein Hauspriester (Purohita) zur Seite stand, der die Opfer für ihn darbrachte. Aber wir hören noch oft genug — auch noch in späterer vedischer Zeit — von Opfern und Zeremonien, die der Hausvater allein ohne priesterlichen Beistand vollzieht. Die Hausfrau nimmt an diesen Opfern teil; ja, es gilt geradezu als wesentlich, dass Mann und Frau vereint die heiligen Zeremonien vollziehen. Diese Teilnahme der Frau an den Opfern beweist immerhin, dass die Stellung der Frau in der ältesten Zeit des Rigveda noch nicht so niedrig war wie später, wo die Gesetzbücher es den Frauen geradezu verbieten, zu opfern und heilige Sprüche zu sagen. Im Rigveda (VIII, 31) lesen wir von dem Ehepaar (dampati, »Hausherr und Hausfrau«), das »einträchtigen Sinnes den Soma preist, abspült und mit Milch mischt« und den Göttern Verehrung darbringt. Manu aber erklärt in seinem Gesetzbuch, dass es den Göttern unangenehm ist, wenn Frauen opfern (IV, 206), und dass Frauen, die das Feueropfer (Agnihotra) darbringen, in die Hölle sinken (XI, 37). Und wenn wir noch in den Upaniṣads hören, dass sich Frauen auch an den Disputationen der Philosophen lebhaft beteiligten, so darf es uns nicht wundernehmen, dass in den Hymnen des Rigveda die Frauen uneingeschränkt — bei Festen, Tänzen u. dgl. — sich öffentlich zeigen konnten. Und es ist

keineswegs notwendig, wie es einige Gelehrte tun, an Hetären zu denken, wenn es heißt, daß schöne Frauen zu den Festversammlungen strömen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch schon zur Zeit des Rigveda manche alleinstehende, schutzlose Frauen — »bruderlose Mädchen« nennt sie ein Dichter — sich der Prostitution ergaben; daß es aber schon damals »ein großartiges Hetärenwesen« gegeben habe, wie zur Zeit des Buddha in Vesāli oder zur Zeit des Perikles in Athen, haben Pischel und Geldner¹⁾ trotz aller Mühe, die sie sich diesbezüglich gegeben haben, nicht bewiesen.

Immerhin dürfen wir uns von den sittlichen Zuständen im alten Indien keine allzu hohe Vorstellung machen und uns dieselben nicht so idyllisch ausmalen, wie es wohl Max Müller zuweilen getan hat. Wir hören in den Hymnen des Rigveda von Blutschande, Verführung, ehelicher Untreue, Abtreibung der Leibesfrucht ebenso wie von Betrug, Diebstahl und Raub. Aber alles dies beweist nichts gegen die Altertümlichkeit des Rigveda. Die heutige Völkerkunde weiß nichts von »unverdorbenen Naturmenschen«, ebensowenig, wie ihr alle Naturvölker rohe Wilde, menschenfressende Ungeheuer sind. Der Ethnologe weiß, daß eine Stufenleiter von unendlichen Abstufungen der verschiedenartigsten Kulturverhältnisse von den Naturvölkern zu den Halbkulturvölkern bis hinauf zu den Kulturvölkern führt. Wir brauchen uns daher das Volk des Rigveda weder als ein unschuldiges Hirtenvolk noch als eine Horde roher Wilder, aber auch nicht als ein Volk von verfeinerter Kultur zu denken. Das Kulturbild, welches sich uns in diesen Liedern entrollt, und welches uns Heinrich Zimmer in seinem schönen und noch immer wertvollen Buch: »Altindisches Leben«²⁾ so meisterhaft geschildert hat, zeigt uns die arischen Inder als ein tätiges, lebensfrohes und kampflustiges Volk von einfachen, zum Teil noch rohen Sitten. Die vedischen Sänger flehen zu den Göttern um Hilfe gegen den Feind, um Sieg in der Schlacht, um Ruhm und reiche Beute; sie beten um Reichtum, Haufen Goldes und ungezählte Viehherden, um Regen für ihre Felder, um Kindersegen und langes Leben. Noch finden wir in den Liedern des Rigveda nicht jenen

¹⁾ *Vedische Studien I*, S. XXV.

²⁾ Berlin 1879.

weichlichen, weltfremden und weltschmerzlichen Zug des indischen Wesens, der uns in der späteren indischen Litteratur immer wieder begegnen wird.

Es hat nun Forscher gegeben, welche die Hymnen des Rigveda für so ungeheuer alt hielten, daß sie in denselben nicht so sehr indisches als arisches oder indogermanisches Geistesleben zu sehen glaubten; sie hielten dafür, daß die Epoche dieser Hymnen der indogermanischen »Urzeit« noch so nahe stehe, daß wir es in denselben noch viel mehr mit »Ariern« als mit eigentlichen Indern zu tun hätten. Dagegen haben andere Forscher geltendgemacht, daß der Rigveda vor allem ein Erzeugnis des indischen Geistes ist, und daß für die Erklärung desselben nicht andere Grundsätze maßgebend sein dürfen als für die irgendeines anderen Textes der indischen Litteratur. Dies ist einer der vielen Punkte, in denen die Erklärer des Rigveda ziemlich weit auseinandergehen.

Wir müssen nämlich hier der wichtigen Tatsache gedenken, daß der Rigveda noch keineswegs vollständig erklärt ist. Es gibt wohl eine große Anzahl von Hymnen, deren Erklärung ebenso sicher steht wie die irgendeines anderen indischen Textes. Aber es gibt anderseits viele Hymnen und sehr viele Verse und einzelne Stellen des Rigveda, deren richtige Deutung noch im höchsten Grade zweifelhaft ist. Dies ist auch für die gerechte Würdigung dieser alten Dichtungen von großer Wichtigkeit. Der Laie, der eine Übersetzung des Rigveda in die Hand nimmt, wundert sich oft darüber, wie so vieles in diesen Hymnen unpoetisch, ja, unverständlich und unsinnig ist. Der Grund ist aber häufig nur der, daß die Übersetzer sich nicht damit begnügen, das Verständliche zu übersetzen, sondern daß sie glauben, alles übersetzen zu müssen, selbst das, was bis jetzt noch nicht richtig gedeutet ist.

Daß wir aber den Rigveda noch nicht richtig verstehen, und daß eine vollständige Übersetzung desselben notwendigerweise Unrichtiges enthalten muß, ist nicht ganz unsere Schuld. Der Grund ist eben gerade das hohe Alter dieser Hymnen, welche den Indern selbst schon in sehr früher Zeit unverständlich geworden sind. Innerhalb der vedischen Litteratur finden wir bereits manche Verse des Rigveda missverstanden und falsch aufgefaßt. Und schon frühzeitig haben sich indische Gelehrte

mit der Auslegung des Rigveda abgegeben. Es wurden Sammlungen von seltenen und dunklen Wörtern, welche in den Hymnen vorkommen, veranstaltet, sogenannte *Nīghāṇṭus* oder »Glossare«. Und der erste Exeget des Rigveda, dessen Werk uns erhalten ist, war *Yāska*, der auf Grundlage der *Nīghāṇṭus* in seinem Werk *Nirukta* (d. h. »Etymologie«) eine grosse Anzahl vedischer Verse erklärt. Dieser *Yāska*, welcher jedenfalls älter als *Pāṇini* ist, zitiert bereits nicht weniger als siebzehn Vorgänger, deren Meinungen einander oft widersprechen. Ja, einer der von *Yāska* zitierten Gelehrten behauptete geradezu, daß die ganze Vedenexegese nichts tauge, da die Hymnen dunkel, sinnlos und einander widersprechend seien, — wozu *Yāska* allerdings bemerkt, es sei nicht die Schuld des Balkens, wenn der Blinde ihn nicht sehe. *Yāska* selbst verläßt sich bei der Erklärung schwieriger Wörter vielfach auf die Etymologie (die selbstverständlich den wissenschaftlichen Anforderungen der modernen Philologie nicht entspricht) und gibt oft zwei oder mehrere verschiedene Deutungen für ein und dasselbe Wort. Es folgt daraus, daß schon zu *Yāskas* Zeit der Sinn vieler Wörter und Stellen des Rigveda nicht mehr durch eine ununterbrochene Überlieferung feststand. Von den vielen Nachfolgern nun, welche dieser *Yāska* gehabt hat, ist uns ebenso wie von seinen Vorgängern nichts erhalten. Erst aus dem 14. Jahrhundert nach Christi Geburt besitzen wir einen ausführlichen Kommentar, welcher den Text des Rigveda Wort für Wort erklärt. Es ist dies der berühmte Kommentar des *Sāyaṇa*. Einige der älteren europäischen Erklärer des Rigveda — so der englische Gelehrte H. H. Wilson, der eine vollständige englische Übersetzung des Rigveda veröffentlicht hat, die ganz dem indischen Kommentar folgt — verließen sich durchaus auf *Sāyaṇas* Kommentar, indem sie von der Ansicht ausgingen, daß derselbe auf einer zuverlässigen Tradition beruhe. Hingegen kümmerten sich andere Vedaforscher um die einheimische Interpretation gar nicht. Sie leugneten, daß ein Kommentator, der mehr als zwei Jahrtausende nach dem Entstehen des von ihm erklärten Werkes gelebt habe, irgend etwas wissen könne, was wir Europäer mit unserer philologischen Kritik und mit den modernen Mitteln der Sprachwissenschaft nicht besser ergründen und verstehen könnten. Zu diesen Forschern gehörte namentlich Rudolf Roth. Einer seiner

Schüler und Anhänger war H. Grafsmann, der eine vollständige metrische Übersetzung der Hymnen des Rigveda in zwei Bänden veröffentlichte¹⁾). Die meisten Forscher nehmen heutzutage eine vermittelnde Stellung ein. Sie geben zwar zu, daß wir den einheimischen Erklärern nicht blindlings folgen dürfen, glauben aber, daß dieselben doch teilweise wenigstens aus einer ununterbrochenen Überlieferung schöpften und darum Beachtung verdienen, daß sie aber auch schon deshalb, weil sie Inder sind und sich in der indischen Atmosphäre gewissermaßen besser auskennen als wir Europäer, oft das Richtige treffen. Zu diesen Erklärern gehört Alfred Ludwig, der in seiner vollständigen deutschen Übersetzung des Rigveda, der ein ausführlicher, höchst wertvoller Kommentar beigegeben ist²⁾), zum erstenmal die Erklärungen des Sāyaṇa gründlich verwertet hat, ohne dabei auf andere Hilfsmittel der Erklärung zu verzichten. Er ist ein Vorläufer von R. Pischel und K. F. Geldner, die sich durch ihre »Vedischen Studien«³⁾ um die Aufklärung vieler dunkler Stellen des Rigveda aufserordentlich verdient gemacht haben. Sie haben auch am schärfsten — freilich nicht ohne Übertreibung — den Grundsatz festgehalten, daß der Rigveda vor allem als ein indisches Geisteserzeugnis erklärt werden muß, für dessen richtiges Verständnis die indische Litteratur späterer Perioden den besten Schlüssel liefert.

Zu all dem kommt noch eine andere vielumstrittene Frage, welche für die Erklärung der vedischen Hymnen von nicht geringem Belange ist: nämlich die, ob diese Hymnen unabhängig von allem Opferrituell als die naiven Aufserungen eines frommen Götterglaubens, als die Herzensorgerüsse gottbegeisterter Sänger entstanden, oder aber, ob sie von Priestern bloß mit der Absicht,

¹⁾ Leipzig 1876 und 1877. Viel mehr zu empfehlen als diese Übersetzung ist die gleichfalls aus der Schule Roths hervorgegangene Auswahl »Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi. Mit Beiträgen von R. Roth«. Tübingen 1875.

²⁾ Prag 1876—1888 in sechs Bänden. Trotz ihrer abschreckenden äusseren Form ist die Prosaübersetzung Ludwigs in bezug auf Genauigkeit und Zuverlässigkeit den gefälligen Versen Grafsmanns unbedingt vorzuziehen. Zu empfehlen sind auch die englischen Übersetzungen ausgewählter Hymnen des Rigveda von F. Max Müller und H. Oldenberg in den »Sacred Books of the East«, vols. 32 und 46.

³⁾ Stuttgart 1889—1901, drei Bände.

zu gewissen Opfern und Zeremonien verwendet zu werden, handwerksmäsig verfaßt worden sind.

Wie verschieden aber die Beurteilung dieser Lieder ist, je nachdem ein Forscher auf dem einen oder dem anderen der eben aufgezählten Standpunkte der Auslegung steht, das mag eine Gegenüberstellung der Urteile zweier bedeutender Forscher zeigen. In seinem schönen und noch immer empfehlenswerten Buch: »Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder«¹⁾ sagt Ad. Kaegi von den Hymnen des Rigveda: »Die grofse Mehrzahl der Lieder sind Anrufungen und Verherrlichungen der jeweilen angeredeten Gottheiten; ihr Grundton ist durchweg ein einfacher Erguß des Herzens, ein Gebet zu den Ewigen, eine Einladung, die fromm geweihte Gabe günstig entgegenzunehmen . . . Was ein Gott in seine Seele legte und ihm zu fühlen gab: dem Drang seines Herzens will der Sänger beredten Ausdruck geben.« Er gibt zu, dass auch minderwertige Stücke sich in der Sammlung befinden, »aber es weht in ihnen allen ein frischer Hauch urkräftiger, naturwüchsiger Poesie: wer immer sich die Mühe gibt, sich hineinzuversetzen in das religiöse und sittliche Denken und Handeln, das Dichten und Schaffen eines Volkes und Zeitalters, welches die erste Geistesentwicklung unseres eigenen Stammes uns am besten vor Augen stellt, der wird sich durch viele dieser Lieder, hier durch die kindliche Einfalt, dort durch die Frische oder Zartheit der Empfindung, anderwärts durch die Kühnheit der Bilder, durch den Schwung der Phantasie mannigfach angezogen fühlen«. Und nun höre man, was H. Oldenberg, der geistvolle und feinsinnige Kenner indischer Litteratur, in seiner »Religion des Veda«²⁾ über diese Lieder sagt. Er sieht schon in diesem »ältesten Dokument der indischen Litteratur und Religion« »die deutlichen Spuren eines immer mehr überhandnehmenden geistigen Erschlaffens«. Er spricht von den »Opfergesängen und Litaneien, mit welchen die Priester der vedischen Arier auf tempellosem Opferplatz, an den rasenumstreuten Opferfeuern ihre Götter anriefen, — Barbarenpriester die Barbarengötter, die mit Rossen und Wagen durch Himmel und Luftreich gefahren kamen, um den Opferkuchen, Butter und Fleisch zu schmausen und im

¹⁾ Zweite Auflage, Leipzig 1881.

²⁾ Berlin 1894.

berauschenden Somasaft sich Mut und Götterkraft zu trinken. Die Sänger des Rigveda, in altererster Weise dichtend für das grosse und prunkvolle . . . Somaopfer, wollen nicht von dem Gott, welchen sie feiern, erzählen, sondern sie wollen diesen Gott loben . . . So häufen sie auf ihn alle verherrlichenden Beiworte, welche der schmeichelisch-plumpen Redseligkeit einer das Helle und Grelle liebenden Phantasie zu Gebote stehen.« »Nur in den abgeschlossenen Kreisen priesterlicher Opfertechniker« konnte, meint Oldenberg, eine solche Poesie entstanden sein.

Mir scheinen diese Urteile beide übertrieben, und die Wahrheit liegt meiner Ansicht nach hier wie bei allen die Rigveda-Erklärung betreffenden Streitfragen in der Mitte. Erinnern wir uns, daß die Hymnensammlung des Rigveda aus älteren und jüngeren Stücken zusammengesetzt ist. Und so wie es Hymnen in der Samhitā gibt, die verschiedenen Zeitaltern angehören, so sind auch die Hymnen inhaltlich von sehr verschiedenem Wert und verschiedenen Ursprungs. Kein Zweifel, daß eine grosse Anzahl derselben unabhängig von allem Opferrituell entstanden ist, und daß in ihnen der Hauch echter, urwüchsiger religiöser Poesie weht¹⁾). Wenn viele dieser Hymnen auch späterhin für Opferzwecke verwendet wurden, so beweist das durchaus nicht, daß sie von Anfang an für diesen Zweck gedichtet worden sind. Anderseits ist es ebenso unzweifelhaft, daß sehr viele Stücke der Rigveda-Samhitā von vornherein nichts anderes als Opfergesänge und Litaneien sein sollten und von priesterlichen Sängern recht handwerksmäßig zusammengeleimt worden sind. Übertrieben ist es gewiß auch, wenn W. D. Whitney sagt: »Nicht ein indisches, sondern eher ein indogermanisches Buch scheinen die Vedas zu sein.« Aber ebenso entschieden ist es eine Übertreibung, wenn Pischel und Geldner (mit H. H. Wilson) behaupten, daß die Inder zur Zeit des Rigveda bereits eine Kulturstufe erreicht hatten, die wenig verschieden war von der,

¹⁾ Nur darf man nicht mit solchen Übertreibungen kommen wie H. Brunnhofer (Über den Geist der indischen Lyrik, Leipzig 1882), der den Verfasser einer der späteren philosophischen Hymnen des Rigveda zu einem »aus den Nebeln der Urzeit emporragenden Dichterfürsten« macht (S. 15) und sich zu dem Satz hinreissen läßt: »Der Veda ist gleichsam der Morgenlachentriller der zum Bewußtsein ihrer Gröfse erwachenden Menschheit.« (S. 41.) Das ist der Veda gewiß nicht!

welche Alexander der Große bei seinem Einfall in Indien vorfand¹⁾.

Mag die Kluft, welche die Hymnen des Rigveda von der übrigen indischen Litteratur trennt, auch nicht so groß sein, wie manche ältere Forscher angenommen haben, — eine Kluft ist doch vorhanden²⁾. Dies beweist die Sprache, dies beweisen die oben angedeuteten Kulturverhältnisse, und dies beweist ganz besonders auch die Stufe der Religionsentwicklung, welche uns in den Hymnen entgegentritt. Und so viel ist sicher: Was auch immer der dichterische Gehalt der Lieder des Rigveda sein mag, es gibt keine wichtigere Quelle für die Erforschung der frühesten Stufen in der Entwicklung der indischen Religion, keine wichtigere litterarische Quelle für die Erforschung der Mythologie der indogermanischen Völker, ja, der Völker überhaupt als diese Lieder des Rigveda.

Um es mit einem Worte zu sagen: Was diesen Hymnen ihren Wert verleiht, ist der Umstand, dass wir in denselben eine Mythologie im Werden vor uns sehen. Wir sehen Götter gewissermaßen vor unseren Augen entstehen. Viele der Hymnen gelten nicht einem Sonnengott, nicht einem Mondgott, nicht einem Feuergott, nicht einem Himmelsgott, nicht Sturmgöttern und Wassergottheiten, nicht einer Göttin der Morgenröte und einer Erdgöttin, sondern die leuchtende Sonne selbst, der strahlende Mond am nächtlichen Firmament, das auf dem Herde oder dem Altar lodernde Feuer oder auch der aus der Wolke zuckende Blitz, der helle Tageshimmel oder der gestirnte Nachthimmel, die brausenden Stürme, die strömenden Wasser der Wolken und der Flüsse, die erglühende Morgenröte und die weithin sich ausbreitende, fruchtbare Erde — alle diese Naturerscheinungen werden als solche verherrlicht, angebetet und angerufen. Und erst allmählich vollzieht sich in den Liedern des Rigveda selbst die Umwandlung dieser Naturerscheinungen in mythologische Gestalten, in Götter und Göttinnen, wie Sūrya (Sonne), Soma (Mond), Agni (Feuer), Dyaus (Himmel), Maruts (Stürme), Vāyu (Wind), Āpas (Gewässer), Uṣas (Morgenröte) und Pr̥thivī (Erde), deren Namen auch noch unzweifelhaft andeuten, was sie ursprünglich gewesen

¹⁾ *Vedische Studien I*, S. XXVI.

²⁾ So auch A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie II*, 8.

sind. Und so beweisen die Lieder des Rigveda unwiderleglich, dass die hervorragendsten Gestalten der Mythologie aus Personifikationen der auffälligsten Naturerscheinungen hervorgegangen sind. Der mythologischen Forschung aber ist es gelungen, auch bei anderen Gottheiten, deren Namen nicht mehr so durchsichtig sind, nachzuweisen, dass sie ursprünglich nichts anderes waren als eben-solche Naturerscheinungen wie Sonne, Mond u. s. w. Solche mythologische Gestalten, deren ursprüngliche Natur in den Hymnen schon halb und halb vergessen ist, und die nur mehr als mächtige, erhabene und durch allerlei Wundertaten ausgezeichnete Wesen gefeiert werden, sind Indra, Varuṇa, Mitra, Aditi, Viṣṇu, Pūṣan, die beiden Aśvins, Rudra und Parjanya. Auch diese Götternamen bezeichneten ursprünglich Naturerscheinungen und Naturwesen. Beiwörter, welche zunächst eine besonders wichtige Seite eines Naturwesens hervorhoben, wurden zu eigenen Götternamen und zu neuen Göttern. So waren Savitar, der »Erreger«, der »Beleber«, und Vivasvat, »der Leuchtende«, zuerst Beiwörter, dann Namen der Sonne, und schliesslich wurden sie zu selbständigen Sonnengöttern neben Sūrya. Auch die Götter verschiedener Stämme und verschiedener Zeiten sind vielfach in dem Polytheismus der vedischen Inder vertreten¹⁾). So kommt es, dass auch Mitra, Viṣṇu und Pūṣan im Rigveda als Sonnengötter erscheinen. Pūṣan war vermutlich ursprünglich der Sonnengott eines kleinen Hirtenstamms, ehe er als der »Herr der Wege«, der Schützer der Reisenden, der Gott, der alle Pfade kennt und auch das verlaufene Vieh wieder auf den richtigen Weg bringt, in das vedische Pantheon aufgenommen wurde. Mitra, der identisch ist mit dem Mithra des Avesta, gibt sich schon dadurch als ein alter arischer Sonnengott zu erkennen, der noch aus der Zeit stammt, wo Inder und Iranier ein Volk bildeten. Nicht bei allen Göttern ist es so leicht, zu ergründen, welcher Naturerscheinung sie ihren Ursprung verdanken. Noch gehen die Ansichten der Forscher in der Erklärung von Göttern wie Indra, Varuṇa, Rudra, der Aditi und den Aśvins — um nur die wichtigsten zu nennen — weit auseinander. So ist Indra dem einen ein Gewittergott, dem andern ein alter Sonnengott. Varuṇa gilt den einen als ein Himmelsgott, während andere in ihm einen Mondgott sehen.

¹⁾ Vgl. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* II. 14 ff.

Rudra, der gewöhnlich für einen Sturmgott gehalten wird, weil er der Vater der Sturmgötter (der »Maruts«) ist, wäre nach Oldenberg ein Berg- und Waldgott, nach Hillebrandt »ein Gott der Schrecken des tropischen Klimas«. Aditi ist nach der einen Ansicht der weite Himmelsraum, nach der anderen die endlos sich ausbreitende Erde. Die beiden Ašvins, ein Götterpaar, welches mit den griechischen Dioskuren zweifellos verwandt ist und sich auch in der germanischen und lettischen Mythologie wiederfindet, waren schon vor Yāska den alten indischen Exegeten ein Rätsel; die einen hielten sie für Himmel und Erde, andere für Tag und Nacht, und heute noch sehen manche Forscher in ihnen die beiden Dämmerungen, andere Sonne und Mond, wieder andere den Morgen- und Abendstern und noch andere das Sternbild der Gemini¹⁾). Was aber das wichtigste ist: darin stimmen die meisten Mythologen heute überein, daß die weitaus größte Mehrzahl der vedischen Götter aus Naturerscheinungen oder Naturwesen hervorgegangen ist. Wohl hat es auch einige Gottesheiten gegeben, welche aus Abstraktionen zu göttlichen Wesen geworden sind, aber sie treten fast alle erst in den spätesten Hymnen des X. Buches auf; so Višvakarman, »der Weltbaumeister«, Prajāpati, »der Herr der Geschöpfe«, oder Śraddhā, »Glaube«, Manyu, »Zorn«, und einige ähnliche Personifikationen. Wichtiger sind einzelne Götter der sogenannten »niederer« Mythologie,

¹⁾ Es ist hier nicht der Ort, zu all den Streitfragen, welche die vedische Mythologie betreffen, Stellung zu nehmen. Die Tatsachen der vedischen Mythologie findet man am besten zusammengestellt bei A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (im »Grundriss« III, 1A). Wer sich in bezug auf die Erklärung der Mythen und des Götterglaubens der alten Inder orientieren will, muß unbedingt sowohl H. Oldenbergs »Religion des Veda« (Berlin 1894) als auch A. Hillebrandts »Vedische Mythologie« (drei Bände, Breslau 1891–1902) zu Rate ziehen. So verschieden auch die Resultate sind, zu denen die beiden Forscher gelangen, so haben doch beide zur Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis der vedischen Religion unendlich viel beigetragen. Dafs aber bei den hier in Betracht kommenden Fragen absolute Sicherheit nie zu erreichen ist, dafs man der Wahrheit immer nur mehr oder weniger nahekommen kann, darüber muß sich auch der Laie klar werden. Große Verdienste um die Erforschung der vedischen Religion und noch mehr um die Exegese der Hymnen des Rigveda hat sich auch der französische Gelehrte Abel Bergaigne (*La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, drei Bände, Paris 1878–1883) erworben.

welche auch im Rigveda vorkommen: die R̄bhus, welche den Elfen, die Apsaras, welche den Nymphen entsprechen, und die Gandharvas, welche eine Art Wald- und Feldgeister sind. Auch zahlreiche Dämonen und böse Geister erscheinen in den Hymnen als Götterfeinde, welche von den Devas oder Göttern gehaft und bekämpft werden. Der Name Asura aber, mit welchem in den späteren vedischen Werken diese Götterfeinde bezeichnet werden, kommt im Rigveda noch in der alten Bedeutung »Gott« vor, welche das entsprechende Wort »Ahura« im Avesta hat, und nur an wenigen Stellen auch in der Bedeutung von Dämonen. Im Rigveda ist Dāsa oder Dasyu — so bezeichnete man auch die nicht-arischen Ureinwohner — der gewöhnliche Name für die bösen Dämonen, daneben auch Rakṣas oder Rākṣasas, womit im Rigveda ebenso wie in der ganzen späteren indischen Litteratur alle Arten von unheilbringenden, gespenstischen Wesen bezeichnet werden. Auch die Pitaras, die »Väter« oder Ahnengeister, empfangen schon im Rigveda göttliche Verehrung. Und der König dieser Ahnengeister, der im Reiche der Verstorbenen hoch oben im höchsten Himmel herrscht, ist Yama, ein Gott, der schon der indo-iranischen Vorzeit angehört; denn er ist identisch mit Yima, der im Avesta der erste Mensch, der Urahn des Menschen- geschlechts ist. Als der erste Dahingeschiedene — vielleicht ursprünglich die täglich untersinkende Sonne oder der allmonatlich hinsterbende Mond — wurde er zum König im Reiche der Toten. Aber dieses Totenreich ist im Himmel, und den Sterbenden tröstet der Glaube, daß er nach dem Tode im höchsten Himmel bei König Yama weilen werde. Von dem düsteren Glauben an eine Seelenwanderung und ein ewiges Wiedergeborenwerden — dem Glauben, welcher das ganze philosophische Denken der Inder in späteren Jahrhunderten beherrscht — ist im Rigveda noch keine Spur zu finden. So sehen wir auch hier, wie doch in diesen Hymnen ein ganz anderer Geist weht als in der gesamten späteren indischen Litteratur.

Gerade diese bedeutenden Unterschiede zwischen den religiösen Anschauungen, die in den Liedern des Rigveda zutage treten, und denen der Folgezeit beweisen aber auch, daß diese Lieder tatsächlich den Volksglauben der alten arischen Inder wider- spiegeln. Und wenn es auch richtig ist, daß die Lieder des Rigveda nicht eigentlich »Volksdichtung« zu nennen sind, daß

sie — zum grofsen Teile wenigstens — in gewissen Sängerfamilien, in engen priesterlichen Kreisen entstanden sind, so dürfen wir doch nicht glauben, daß diese Priester und Sänger die Mythologie und das Religionswesen ohne Rücksicht auf den Volksglauben geschaffen haben. Wohl mag manches, was uns von den Göttern berichtet wird, nur auf »momentanen Einfällen der einzelnen Dichter« beruhen, aber im grofsen und ganzen müssen wir annehmen, daß diese Priester und Sänger an Volkstümliches angeknüpft haben, daß sie — wie Hillebrandt treffend sagt — »über, aber nicht außer dem Volke« standen¹⁾.

So sind uns denn diese Lieder als Zeugnisse für den ältesten Götterglauben der arischen Inder von unschätzbarem Wert. Aber auch als Werke der Dichtkunst verdienen sie einen hervorragenden Platz in der Weltliteratur. Wohl erheben sich die Dichter dieser Hymnen nur äußerst selten zu dem erhabenen Schwung und der tiefen Inbrunst etwa der religiösen Poesie der Hebräer. Der vedische Sänger blickt zu dem Gott, den er besingt, nicht mit jener erschauernden Ehrfurcht und nicht mit jenem felsenfesten Glauben empor wie der Psalmist zu Jehovah. Und nicht, wie bei diesem, steigen die Gebete der priesterlichen Sänger Altindiens aus dem Tiefinnersten der Seele zu den Himmlischen empor. Diese Dichter stehen mit den Göttern, die sie besingen, auf mehr vertrautem Fusse. Wenn sie einem Gott ein Loblied singen, so erwarten sie von ihm, daß er ihnen dafür auch Reichtümer an Kühen und Heldensohnen schenkt, und sie scheuen sich auch nicht, dem Gotte das zu sagen. »Do, ut des« ist der Standpunkt, auf dem sie stehen. So sagt ein vedischer Sänger zu dem Gott Indra (Rv. VIII, 14, 1. 2):

»Wenn ich, o Indra, so wie du,
Allein der Herr der Güter wär',
Dann würde mein Lobsänger nie
Ganz ohne Rinder sein;

Ihm helfen würd' ich, schenken ihm,
Dem weisen Sänger, — tät' es gern,
Wenn ich, o hilfereicher Gott,
Der Herr der Rinder wär'.«

¹⁾ Vgl. Oldenberg, Aus Indien und Iran, S. 19. Religion des Veda, S. 13. Hillebrandt, Vedische Mythologie II, 4.

Und ein anderer Sänger wendet sich an Gott Agni mit den Worten (Rv. VIII, 19, 25. 26):

„Wenn, Agni, du der Sterbliche wärest und der Unsterbliche ich,
O du dem Mitra gleicher Sohn der Kraft, dem unser Opfer gilt —
Nicht würd' dem Fluche ich, dem Unheil preis dich geben, guter Gott!
Nicht würde mein Lobpreiser arm und elend, nicht im Unglück sein.“

Doch ist der Charakter der Hymnen — und ich spreche zunächst von jenen, welche Anrufungen und Lobpreisungen der Götter enthalten, ohne für bestimmte Opferzwecke verfaßt zu sein — sehr verschieden, je nach den Gottheiten, welchen sie gewidmet sind. Zu den erhabensten und schwungvollsten Gedichten gehören unstreitig die Lieder an Varuṇa. Es sind ihrer allerdings nicht viele. Varuṇa aber ist der einzige unter den vedischen Göttern, der hocherhaben über den Sterblichen dasteht, dem sich der Sänger nur mit Zittern und Bangen und in demutsvoller Ehrfurcht zu nahen wagt. Varuṇa ist es auch, der mehr als irgendein anderer Gott des vedischen Pantheons sich um den sittlichen Wandel der Menschen kümmert und die Sünder bestraft. Zerknirscht naht ihm deshalb der Sänger und bittet um Vergebung seiner Sünden. Darum sind die an Varuṇa gerichteten Hymnen auch die einzigen, die sich einigermaßen mit der Poesie der Psalmen etwa vergleichen lassen. Als Probe gebe ich den Hymnus Rv. V, 85 in der Übersetzung von K. Geldner¹⁾:

„Das Lied stimm an bald laut, bald leiser tönen
Dem Varuṇa, dem Herrn des Alls, das liebe,
Ihm, der die Erde spannte, wie der Schlächter
Die Stierhaut in dem Sonnenscheine spreitet.“

Die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben²⁾,
Ins Roß den Mut gelegt, die Milch in Kühe,
Verstand ins Herz, in Wasserfluten Feuer³⁾,
Die Sonn' am Himmel, auf den Fels den Soma.

¹⁾ „Siebenzig Lieder des Rigveda“, Nr. 2.

²⁾ Im Text heißtt es aber: „Über die Wälder hat er den Luftraum ausgespannt.“

³⁾ Nämlich den Blitz in die Wolke.

Die Wolkentonne stürzt er um und läfst sie
Zerrinnen in die Luft, nach Erd' und Himmel.
So tränket er, der König alles Lebens,
Die Wesen, wie des Feldes Frucht der Regen.

Er netzt der Erde Boden und den Himmel;
Sobald er jene Milch will melken lassen,
So hüllen Berge sich in Wetterwolken,
Und rüstige Männer bringen sie zum Schmelzen¹⁾.

Auch dies gewaltige Wunderwerk Varunas,
Des hochgerühmten Gottes, will ich künden:
In Lüften stehend misft er mit der Sonne
Die Erdenräume wie mit einem Malse.

Auch dies gewaltige Wunderwerk des Gottes,
Des höchsten Weisen, tastet keine Hand an,
Dafs aller Ströme blinkende Gewässer
In eine See gegossen sie nicht füllen.

Wenn wir den nah befreundeten und lieben
Genossen oder Bruder oder Nachbarn,
Wenn wir den Landsmann oder Fremden jemals,
O Varuṇa, verletzten, so vergib das.

Wenn wir wie Schelme bei dem Spiel betrogen,
Wenn wissentlich wir fehlten oder anders,
So löse alle diese Schuld wie Flocken;
Dir lieb und wert zu sein, ist unser Streben.♦

Varuṇa ist auch schon im Rigveda, wie er in der späteren Mythologie der Gott des Meeres ist, ein Gott der Gewässer, und darum bestraft er auch die Menschen, die sich versündigt haben, vornehmlich durch die Wassersucht. Ein schlichtes Gebet eines an der Wassersucht Erkrankten ist Rv. VII, 89. Ich gebe es in wörtlicher Prosaübersetzung:

„O möcht' ich doch noch nicht ins irdene Haus²⁾ eingehen,
o König Varuṇa! Sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!“

¹⁾ Die Milch ist das Wasser der (mit Kühen verglichenen) Wolken. Die „rüstigen Männer“ sind die Sturmgötter (Maruts), welche beim Gewitter die „Milch“ der Wolken zum Fließen bringen.

²⁾ Das Grab oder die tönerne Urne, in welcher die Asche des verbrannten Leichnams aufbewahrt wird, kann gemeint sein. Über die Bestattungsweisen der alten Inder siehe unten S. 84 f.

Wenn ich, wie ein aufgeblasener Schlauch, schwankend einhergehe,
o Steinbewehrter, — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

Durch die Schwäche meines Verstandes bin ich — ich weiß nicht,
wie — irre gegangen; — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

Obgleich dein Sänger mitten im Wasser steht, hat ihn doch Durst
heimgesucht; — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen.

Was immer wir, o Varuṇa, Menschen, die wir sind, für Unrecht
gegen das Göttervolk begangen, wenn wir auch aus Unverständ deine
Gesetze übertreten haben, — o Gott, füge uns kein Leid zu um dieser
Sünde willen!*

Ein ganz anderer Ton ist es, welcher in den Liedern an den Gott Indra angeschlagen wird. Indra kann als der eigentliche Nationalgott der vedischen Inder bezeichnet werden. Da aber die Inder zur Zeit des Rigveda noch ein kämpfendes und ringendes Volk waren, so ist auch Indra ein durchaus kriegerischer Gott. Seine ungeheure Kraft und Rauflust wird immer wieder geschildert, und mit Liebe verweilen die vedischen Sänger bei den Kämpfen des Indra mit den Dämonen, die er mit seinem Donnerkeil vernichtet. Namentlich wird der Kampf des Indra mit dem Vṛtra in zahlreichen Hymnen besungen. Immer wieder ist von dem großartigen Sieg die Rede, welchen der Gott über den Dämon errungen; unzählige Male wird Indra jubelnd ge-
priesen, daß er den Vṛtra mit seinem Donnerkeil erschlagen. Vṛtra (wahrscheinlich »der Hemmer«) ist ein Dämon in Schlangen- oder Drachengestalt, der die Wasser in einem Berge eingeschlossen oder gefangen hält. Indra will die Wasser befreien. Er trinkt sich mit Soma Mut, eilt zum Kampf und erschlägt das Ungeheuer; — nun strömen die befreiten Wasser über den Leichnam des Vṛtra in raschem Laufe dahin. Sehr anschaulich wird uns diese große Tat des Indra in dem Liede Rv. I, 32 geschildert, das mit den Versen beginnt:

»Indras Heldenataten will ich verkünden, die ersten, die des Donnerkeils Herr getan hat. Die Schlange hat er geschlagen, den Wassern hat er Bahn gemacht, der Berge Bauch hat er gespalten.

Die Schlange hat er geschlagen, die auf dem Berge lag. Tvaṣṭar hat ihm den sausenden Donnerkeil geschmiedet. Wie brüllende Kühe eilten die Wasser; stracks gingen sie hinab zum Meer.*¹)

¹) Nach Oldenberg, der den ganzen Hymnus übersetzt hat in seiner »Religion des Veda«, S. 136 ff.

Die Lieder lassen keinen Zweifel darüber, dass es sich bei dem Mythos vom Drachenkampf des Indra um ein gewaltiges Naturphänomen handelt. Himmel und Erde erzittern, wenn Indra den Vṛtra erschlägt. Er vernichtet den Drachen nicht nur einmal, sondern wiederholt, und er wird aufgefordert, auch in der Zukunft immer den Vṛtra zu töten und die Wasser zu befreien. Schon die alten indischen Veda-Erklärer sagen uns, dass Indra ein Gewittergott ist, dass wir unter den Bergen, in welchen die Wasser eingeschlossen sind, die Wolken zu verstehen haben, in denen Vṛtra — der Dämon der Dürre — die Wasser eingekerkert hält. Und die meisten europäischen Mythologen schlossen sich dieser Meinung an und sahen in dem donnerkeilbewehrten Indra ein Gegenstück des germanischen Thunar, der den Donnerhammer Mjölnir schwingt, einen in die indogermanische Vorzeit zurückreichenden Gewittergott, und in dem Drachenkampf eine mythologische Darstellung des Gewitters. Neuerdings hat aber Hillebrandt zu beweisen gesucht, dass Vṛtra nicht ein Wolkendämon und nicht ein Dämon der Dürre, sondern ein Winterriese ist, dessen Macht durch den Sonnengott Indra gebrochen wird; die »Ströme«, welche von Vṛtra gefangengehalten und von Indra befreit werden, sind nach ihm nicht die Regengüsse, sondern die Ströme des nordwestlichen Indiens, welche im Winter versiegen und sich erst füllen, wenn die Sonne die Schneemassen der Berge des Himalaja zum Schmelzen bringt.

Wie immer dem sein mag, sicher ist, dass die vedischen Sänger selbst kein klares Bewusstsein mehr von der ursprünglichen Naturbedeutung des Indra sowie des Vṛtra hatten. Für sie war Indra ein gewaltiger Kämpfer, ein Riese von ungeheurer Stärke, Vṛtra aber der gefürchtetste unter den Dämonen, welche man in den schwarzen Ureinwohnern des Landes verkörpert glaubte. Indra kämpft ja nicht nur mit Vṛtra, sondern mit zahlreichen anderen Dämonen. Und seine Dämonenkämpfe sind nur ein Abbild der Kämpfe, welche die arischen Einwanderer auszufechten hatten. Darum ist auch Indra vor allem ein Gott der Krieger. Und von keinem der Götter des vedischen Pantheons werden uns so viele individuelle Züge mitgeteilt, keiner wird so »lebenswahr« — wenn man den Ausdruck von einer Gottheit gebrauchen kann — gezeichnet wie dieser kriegerische Gott in den 250 Hymnen, die ihm gewidmet sind. Grofs und

stark sind seine Arme. Mit schönen Lippen schlürft er den Somatrunk, und wenn er getrunken, bewegt er vergnügt die Kinnbacken und schüttelt den blonden Bart. Goldblond ist auch sein Haar und seine ganze Erscheinung. Er ist ein Riese von Gestalt, — Himmel und Erde wären nicht groß genug, um ihm als Gürtel zu dienen. An Stärke und Kraft kommt ihm kein Himmelscher und kein Irdischer gleich. Als er die zwei endlosen Welten erfasste, da waren sie für ihn bloß eine Handvoll. Mit Vorliebe wird er ein Stier genannt. Grenzenlos wie seine Stärke ist auch seine Trinkfähigkeit, die in den Liedern oft nicht ohne Humor geschildert wird. Bevor er den Vṛtra schlug, trank er drei Teiche voll Soma aus; und einmal heißt es gar, er habe auf einen Schluck dreifig Teiche Somasaft getrunken. Kaum daß er geboren war — und seine Geburt war keine gewöhnliche, denn noch im Mutterscholse sagte er: »Hier will ich nicht hinausgehen; das ist ein schlechter Weg; querdurch aus der Seite will ich hinaus« (Rv. IV, 18, 2) —, trank er auch schon den Soma becherweise. Manchmal hat er auch des Guten zuviel getan. In dem Lied Rv. X, 119 führt uns ein Sänger den trunkenen Indra vor, wie er einen Monolog hält und überlegt, was er machen soll — »So will ich's machen, nein, so,« »ich will die Erde hier, nein, ich will sie dorthin setzen« u. s. w. —, wobei jede Strophe mit dem vielsagenden Refrain endet: »Habe ich denn vom Soma getrunken?«

Dieser kriegerische Nationalgott eignete sich viel mehr als irgendein anderer zum Götterfürsten. Und obwohl im Rigveda fast jeder der Götter gelegentlich einmal als der erste und höchste aller Götter gepriesen wird — es ist dies eine Art der Schmeichelei, durch welche man sich den Gott gewogen machen will, ähnlich wie spätere Hofdichter manches kleine Fürstchen als Weltbeherrschender gefeiert haben —, so ist doch Indra in den ältesten Zeiten unzweifelhaft ein König unter den Göttern, ähnlich wie der Zeus des griechischen Olympos.

Als Götterfürst wird er gefeiert in dem Liede Rv. II, 12, das als Probe eines Indraliedes hier in wörtlicher Prosaübersetzung gegeben sei:

»Der verständige Gott, der, kaum daß er geboren war, die Götter alle schon an Einsicht übertraf, vor dessen ungestümer Kraft Himmel und Erde erbebten, ob der Größte seiner Mannhaftigkeit, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der die wankende Erde festigte, der die taumelnden Berge zur Ruhe brachte, der den Luftraum weithin ausmaß, der den Himmel gestützt hat, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der die Schlange getötet und die sieben Ströme freigemacht, der die Küh aus dem Versteck des Vala herausgetrieben¹⁾, der zwischen zwei Steinen (Wolken?) den Agni erzeugte, der Zermalmer in Schlachten — das, ihr Leute, ist Indra.

Der diese ganze Welt zum Wanken bringt, der die Sklavenrasse gedemütigt und ins Versteck getrieben, der die Reichtümer des Feindes an sich gerissen hat, gleichwie ein Spieler, wenn er gewonnen, den Preis einzieht, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der so gewaltig ist, und von dem die Leute fragen ‚Wo ist er?‘, und von dem sie sagen: ‚Er ist ja gar nicht,‘ der die Schätze des Feindes vermindert, wie der Gewinner beim Spiel die Einsätze, an den glaubet, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der ein Förderer des Frommen, ein Helfer des Armen, des Priesters, des flehenden Sängers, der ein Helfer dessen ist, der die Presssteine herrichtet und den Soma prefst, der mit schönen Lippen trinkt — das, ihr Leute, ist Indra.

Unter dessen Botmäßigkeit alle Rosse und Rinder, Menschen und Streitwagen stehen, der die Sonne, der die Morgenröte hervorgebracht, der die Wasser lenkt, — das, ihr Leute, ist Indra.

Den die beiden Schlachtreihen, wenn sie zusammenstoßen, jede einzeln anrufen — die beiden feindlichen Kämpfer, die stärkeren sowohl wie die schwächeren —, und den auch die beiden, welche denselben Streitwagen bestiegen²⁾, jeder für sich anrufen, — das, ihr Leute, ist Indra.

Ohne den die Menschen nicht siegen, den die Kämpfenden zu Hilfe rufen, der jedem Feind ein ebenbürtiger Gegner ist, der das Unerschütterliche erschüttert, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der immer noch diejenigen, welche große Schuld auf sich geladen, mit seinem Pfeil getötet hat, eh das sie es gedacht, der dem Trotzigen an Trotz nicht nachgibt, der Töter des Dasyu³⁾ — das, ihr Leute, ist Indra.

Der den in den Bergen hausenden Šambara³⁾ im vierzigsten Herbste aufgefunden, der den Drachen Dānu³⁾, obgleich dieser all seine Kraft anwandte, getötet hat, so dass er hingestreckt dalag. — das, ihr Leute, ist Indra.

¹⁾ Nächst der Vrtratötung ist diese Befreiung der Küh die grösste Heldentat des Indra. Man vergleicht damit — ich glaube, mit Recht — die Tat des Herakles, der den dreiköpfigen Geryoneus tötet und die von ihm geraubten Rinderherden wegführt. Ebenso Hercules und Cacus. Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 143 fg. Hillebrandt, Ved. Myth. III, 260 ff.

²⁾ Nämlich der Kämpfer und der Wagenlenker.

³⁾ Namen von Dämonen.

Der kraftvolle Stier, der mit sieben Zügeln einherfährt¹⁾, der die sieben Ströme freigelassen hat, so daß sie dahinfliessen, der den zum Himmel hinaufklimmenden Rauhina²⁾ hinabgeschleudert hat, mit dem Donnerkeil in der Hand, — das, ihr Leute, ist Indra.

Ja, Himmel und Erde beugen sich vor ihm; vor seiner ungestümen Kraft erzittern die Berge. Er, der als Somatrinker berühmt ist, der den Donnerkeil im Arme hält, der den Donnerkeil mit der Hand schwingt, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der den Somapresser und den Speisenkocher, der den Lobsänger und den Opferdarbringer³⁾ mit seiner Hilfe fördert, für den das Opferlied, für den der Soma, für den diese Opferspende hier eine Stärkung ist, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der du unaufhaltsam dem Somapresser und dem Speisenkocher reiche Speise erschließest, der wahrlich bist du, der wahrhaftige! Mögen wir, o Indra, immerdar als deine lieben Freunde reich an Helden in der Opferversammlung gebieten!«⁴⁾

Wenn uns die Hymnen an Varuṇa und Indra zeigen, daß es den vedischen Dichtern nicht an Pathos, Kraft und Urwüchsigkeit fehlt, so zeigen uns die Lieder an Agni, das Feuer oder den Feuergott, daß diese Dichter auch oft den schlichten, warmen Herzenston zu finden wissen. Agni — als das Opferfeuer und als das Feuer, das auf dem Herde flammt — gilt als der Freund der Menschen; er ist der Vermittler zwischen ihnen und den Göttern, und zu ihm spricht der Dichter wie zu einem lieben Freund. Er betet zu ihm, daß er ihn segne, »wie der Vater den Sohn«, und er setzt voraus, daß der Gott an seinem Liede sich freut und dem Sänger seinen Wunsch erfüllt. Wenn Indra der Gott des Kriegers ist, so ist Agni der Gott des Familienvaters, der ihm Weib und Kinder beschützt und ihm Haus und Hof gedeihen läßt. Er heißtt selbst oft »Hausherr« (gr̥hapati). Er ist der »Gast« jedes Hauses, »der erste aller Gäste«. Als Unsterblicher hat er unter den Sterblichen seine Wohnung aufgeschlagen; und unter seinem Schutze steht das Gedeihen der Familie. Seit uralter Zeit wurde die Braut, wenn sie ins

¹⁾ Indra hat einen mit sieben Zügeln versehenen Wagen (Rv. II, 18, 1; VI, 44, 24), d. h.: viele Pferde — »sieben« bedeutet im Rigveda oft »viele« — sind an seinen Wagen gespannt

²⁾ Name eines Dämons.

³⁾ Das sind die vier Opferpriester der älteren Zeit.

⁴⁾ Die letzte Strophe dürfte ein späterer Zusatz sein aus der Zeit, wo der Hymnus in ein Opferlied umgewandelt wurde.

neue Heim einzog, um das heilige Feuer herumgeführt, — und darum heißt Agni auch »der Buhle der Mädchen, der Gatte der Weiber« (Rv. I, 66, 8), und in einem Hochzeitsspruch wird gesagt, daß Agni der Gatte der Mädchen ist, und daß der Bräutigam die Braut von Agni empfängt. Schlichte Gebete richtete man an ihn bei der Hochzeit, bei der Geburt von Kindern und ähnlichen Familieneignissen. Während des Hochzeitsopfers betete man für die Braut: »Möge Agni, der Hausherr, sie schützen! Möge er ihre Nachkommen zu hohem Alter führen; gesegneten Schöfses sei sie, Mutter lebender Kinder. Möge sie Freude ihrer Söhne schauen!« Als das Opferfeuer ist Agni »der Bote« zwischen Göttern und Menschen; und bald heißt es, daß er als solcher die Opferspeisen zu den Göttern emporträgt, bald auch, daß er die Götter zum Opfer herabbringt. Darum heißt er der Priester, der Weise, der Brahmane, der Purohita (Hauspriester), und mit Vorliebe wird ihm der Titel Hotar — so heißt der vornemste der Priester — beigelegt. Werdende Mythologie und Dichtung sind gerade in den Liedern an Agni kaum zu trennen. Durch reichliche Güsse von zerlassener Butter wurde das Opferfeuer in heller Glut strahlend erhalten, und der Dichter sagt: Agnis Antlitz glänzt, oder sein Rücken, seine Haare triefen von Butterschmalz. Und wenn er als flammenhaarig oder rothaarig, rotbärtig, als mit scharfen Kinnbacken und goldenglänzenden Zähnen versehen geschildert wird; wenn von den Flammen des Feuers als von Agnis Zungen die Rede ist; wenn der Dichter, an das helle, nach allen Seiten strahlende Feuer denkend, den Agni vieräugig oder tausendäugig nennt; so kann man das alles ebenso gut Poesie als Mythologie nennen. So wird auch das Prasseln und Knistern des Feuers mit dem Brüllen des Stieres¹⁾ verglichen, — und Agni wird als Stier bezeichnet. Die spitz aufsteigenden Flammen werden als Hörner gedacht, und ein Sänger nennt den Agni »mit tausend Hörnern versehen«, während ein anderer sagt, daß er seine Hörner wetzt und im Zorne schüttelt. Ebenso häufig wird aber Agni auch mit einem lustig wiehernden Pferde, einem »feurigen Renner«, verglichen, — und in der Mythologie wie im Kult steht Agni zum Pferd in enger Beziehung. Wenn

¹⁾ Auch im Englischen spricht man vom 'roaring fire', dem 'brüllenden Feuer'.

aber Agni auch als der Vogel, der Himmelsadler, bezeichnet wird, der mit raschem Fluge zwischen Himmel und Erde dahineilt, so haben wir an die vom Himmel herabfahrende Blitzenflamme zu denken. Wieder an eine andere Erscheinung des Feuers denkt der Dichter, wenn er sagt (Rv. I, 143, 5): »Agni frisst mit seinen scharfen Kinnbacken die Wälder; er zerkaut sie, er streckt sie nieder wie der Krieger seine Feinde.« Und ähnlich ein anderer Dichter (Rv. I, 65, 8): »Wenn Agni, vom Winde entfacht, sich durch die Wälder ausbreitet, schert er ab das Haar der Erde« (d. h. Gras und Kräuter).

Selbst die eigentlichen Agnimythen sind nur aus der dichterischen Bilder- und Rätselsprache hervorgegangen. Agni hat drei Geburten oder drei Geburtsstätten: Am Himmel glüht er als das Feuer der Sonne, auf Erden wird er von den Menschen aus den beiden Reibhölzern erzeugt, und als der Blitz wird er im Wasser geboren. Da er mit Hilfe von zwei Reibhölzern (Araṇis) erzeugt wird, heißt es, daß er zwei Mütter hat, — und »kaum ist das Kind geboren, frisst es die beiden Mütter auf« (Rv. X, 79, 4). Ein älterer Dichter aber sagt: »Zehn unermüdliche Jungfrauen haben dies Kind des Tvaṣṭar (d. h. den Agni) hervorgebracht« (Rv. I, 95, 2), womit die zehn Finger gemeint sind, welche beim Feuerquirlen verwendet werden mußten; und da es nur durch große Kraftanstrengung möglich war, das Feuer durch das Quirlen aus den Hölzern herauszubringen, heißt Agni im ganzen Rigveda »der Sohn der Kraft«.

Bei dem ausgedehnten Umfang, welchen der Feuerkult bei den alten Indern spielte, ist es nicht zu verwundern, daß von den zahlreichen Liedern im Rigveda, welche dem Agni gewidmet sind — es sind deren gegen zweihundert — die meisten als Opferlieder verwendet, viele auch nur für Opferzwecke gedichtet worden sind. Dennoch finden wir unter diesen Liedern viele einfache, schlichte Gebete, die ja vielleicht das Werk von Priestern, jedenfalls aber das Werk von Dichtern sind. Als Beispiel gebe ich den ersten Hymnus unserer Rigveda-Samhita in der Übersetzung von Ernst Meier¹⁾), welche den Charakter des Originals sehr gut wiedergibt:

¹⁾ Die klassischen Dichtungen der Inden III, 32 fg.

•Ich preise den Agni¹⁾,
Den göttlichen Opferer,
Den Priester, den Sänger,
Den Schätzereichsten.

Gepriesen von alten
Und neuen Weisen,
Führe Agni
Die Götter hieher!

Durch ihn erhalte der Opferer
Täglich sich mehrenden,
Ruhmvollen Reichtum
Und kräftige Kinder!

O, Agni, das Opfer,
Das du umfassest
Ungestört,
Das kommt zu den Göttern.

Er, der heilige Sänger,
Der das Opfer leitet,
Der wahrhaftig und ruhmvoll,
Er, der Gott, nahe mit den Göttern.

O, Agni, das Heil,
Das du dem Opferer gewährst,
Das kommt auch wahrlich
Dir zugut.

Wir nahen dir täglich
Bei Nacht und am Tage,
Mit frommen Werken
Dich verehrend.

Wir nahen dir.
Dem Beschützer der Opfer,
Dem Strahlenden,
Der du wächst in der Wohnung.

Sei uns freundlich, o Agni,
Wie der Vater dem Sohn!
Sei du mit uns
Zu unserm Heile!*

¹⁾ E. Meier schreibt immer den Nominativ Agnis statt Agni.

Manche Perlen lyrischer Dichtung, die uns ebenso durch das feine Verständnis für Naturschönheiten, wie durch ihre bilderreiche Sprache anmuten, finden sich unter den Liedern an Sūrya (die Sonne), an Parjanya (den Regengott), an die Maruts (die Sturmgötter) und vor allem an Uṣas (die Morgenröte). In den an die letztere gerichteten Hymnen überbieten sich die Sänger an prachtvollen Bildern, welche die Herrlichkeit der aufleuchtenden Morgenröte schildern sollen. Strahlend naht sie wie eine von der Mutter geschmückte Jungfrau, die stolz ist auf ihren Leib. Sie zieht prächtige Gewänder an, wie eine Tänzerin, und enthüllt dem Sterblichen ihren Busen. In Licht gekleidet erscheint die Jungfrau im Osten und entschleiert ihre Reize. Sie öffnet die Tore des Himmels und tritt strahlend aus denselben hervor. Immer wieder werden ihre Reize mit denen eines zur Liebe lockenden Weibes verglichen.

»Als wäre nach dem Bad der Schönheit ihres Leibs
Sie sich bewußt, steht sie hoch aufgerichtet da,
Dafs wir sie schau'n. Den Feind, das Dunkel, hat verscheucht
Die Himmelstochter, die mit Licht gekommen ist.

Gleich einem schönen Weib enthüllt die Himmelstochter
Den Männern ihre Brust. Sie breitet Schätze aus,
Die sich der Fromme wünscht; und wie von Alters her,
Hat wieder uns die Junge heut' das Licht gebracht.“¹⁾

Den folgenden Hymnus an die Morgenröte (Rv. VI, 64) gebe ich in der Übersetzung von H. Brunnhofer²⁾:

»In Majestät aufstrahlt die Morgenröte,
Weilsglänzend wie der Wasser Silberwogen.
Sie macht die Pfade schön und leicht zu wandeln
Und ist so mild und gut und reich an Gaben.

Ja, du bist gut, du leuchtest weit, zum Himmel
Sind deines Lichtes Strahlen aufgeflogen.
Du schmückest dich und prangst mit deinem Busen
Und strahlst voll Hoheit, Göttin Morgenröte.

Es führt dich ein Gespann von roten Kühen,
Du sel'ge, die du weit und breit dich ausdehnst.
Sie scheucht die Feinde wie ein Held mit Schleudern,
Und schlägt das Dunkel wie ein Wagenkämpfer.

¹⁾ Rv. V, 80, 5—6.

²⁾ Geist der indischen Lyrik, S. 8 f.

Bequeme Pfade hast du selbst auf Bergen
Und schreitest, selberleuchtend, durch die Wolken.
So bring uns, Hohe, denn auf breiten Bahnen
Gedeih'n und Reichtum, Göttin Morgenröte!

Ja bring uns doch, die du mit deinen Rindern
Das Beste führst, Reichtum nach Gefallen!
Ja, Himmelstochter, die du dich als Göttin
Beim Morgensegen noch so mild gezeigt hast!

Die Vögel haben sich bereits erhoben
Und auch die Männer, die beim Frühlicht speisen.
Doch bringst du auch dem Sterblichen viel Schönes,
Der dich daheim ehrt, Göttin Morgenröte!*

An Vāta, den Wind, als den Führer der Maruts, der Sturm-götter, ist der folgende Hymnus (Rv. X, 168) gerichtet, den ich gleichfalls in der Übersetzung von H. Brunnhofer¹⁾ anfühe:

»Der Wucht von Vātas Wagen Preis und Ehre!
Mit Donnerhall fährt er dahin zerschmetternd.
Bald streift den Himmel er und färbt ihn rötlich,
Bald stürmt er erdenwärts und wühlt den Staub auf.

So stürmen Vātas Scharen durch die Lande,
Wie Bräute zu des Bräutigams Empfange.
Mit seinen Freunden auf demselben Wagen
Saust er dahin, des Weltenalls Beherrscher.

Er fährt dahin auf lustig hohen Bahnen
Und kommt nicht einen Tag zu Rast und Ruhe.
Der Wolken Freund, der Fromme, Erstgeborene,
Wo stammt er her, von wannen mag er kommen?

Der Götter Hauch, dem Weltenall entsprossen,
Er fährt dahin, wohin es ihn gelüstet.
Man hört sein Brausen wohl, doch niemand sieht ihn.
Auf, laßt uns Vāta hoch mit Opfern ehren!*

Neben diesen Liedern, welche als Werke der Dichtkunst geschätzt zu werden verdienen, gibt es allerdings eine zweite Klasse von Hymnen im Rigveda, welche nur als Opfergesänge und Litaneien für ganz bestimmte rituelle Zwecke verfaßt worden sind. Eine strenge Scheidung ist hier allerdings nicht möglich. Ob wir ein Lied als die spontane Äußerung eines

¹⁾ Geist der indischen Lyrik, S. 11.

frommen Glaubens, als das Werk eines gottbegeisterten Dichters oder aber als ein handwerksmäsig zusammengestelltes Opfergebet auffassen wollen, ist oft nur Geschmacksache. Charakteristisch für diese Gebete und Opfergesänge ist immerhin die außerordentliche Eintönigkeit, die ihnen anhaftet. Es sind immer dieselben Redewendungen, mit denen ein Gott wie der andere als groß und gewaltig gepriesen wird; immer dieselben Formeln, mit denen der Opferpriester um Rinderschätze und Reichtümer zu den Göttern fleht. Viele dieser Opfergesänge sind schon daran erkennbar, dass in einem und demselben Hymnus mehrere Götter, mitunter sogar sämtliche Götter des vedischen Pantheons nacheinander angerufen werden. Denn bei dem großen Somaopfer muss jeder Gott seinen Teil bekommen, und jede Opferspende muss von einem Vers begleitet sein. Man vergleiche z. B. mit den oben zitierten Liedern an Varuṇa, Indra und Agni eine Opferlitanei wie die folgende (Rv. VII, 35):

»Zum Heile seien uns Indra und Agni mit ihren Gnaden, zum Heile Indra und Varuṇa, denen Opferspeise dargebracht wird; zum Heile Indra und Soma, zur Wohlfahrt, zu Heil und Segen! Zum Heile seien uns Indra und Pūṣan beim Gewinnen der Beute.

Zum Heile sei uns Bhaga, zum Heile sei uns unser Lobgesang, zum Heile sei uns Purandhi, zum Heile seien uns die Reichtümer . . .

Zum Heile sei uns Dhātar, zum Heile Dhātar, zum Heile sei uns die Weitausebreitete¹⁾ mit ihren Labungen; zum Heile seien uns die beiden großen Weltenräume²⁾, zum Heile sei uns der Berg, zum Heile seien uns die günstigen Anrufungen der Götter.

Zum Heile sei uns der lichtantlitzige Agni, zum Heile Mitra und Varuṇa, zum Heile die beiden Aśvins; zum Heile seien uns die guten Werke der Frommen! Heil wehe uns der kräftige Windgott zu!*

Und so geht es fort durch fünfzehn lange Strophen.

Zu diesen Opferliedern gehören unter anderen auch die sogenannten Āprisūktas »Beschwichtigshymnen« (d. h. Hymnen zur Beschwichtigung oder Versöhnung bestimmter Gottheiten, Dämonen und gewisser persönlich gedachter, mit dem Opfer verbundener Gegenstände). Diese Hymnen, deren es zehn in der Rigveda-Saṃhitā gibt, haben eine ganz bestimmte Verwendung beim Tieropfer. Sie bestehen alle aus elf oder zwölf Versen, und Agni wird in denselben unter verschiedenen Namen

¹⁾ D. h. die Erde.

²⁾ Himmel und Erde.

angerufen, daß er die Götter zum Opfer herbeibringe. Im vierten oder fünften Vers werden die Priester aufgefordert, das heilige Gras hinzustreuen, auf dem die Götter sich niederlassen sollen, um die Opfergaben entgegenzunehmen. Auch gewisse Göttinnen werden in diesen Hymnen regelmäßig angerufen, und der vorletzte Vers enthält gewöhnlich eine Anrufung an den Pfosten, welcher zum Anbinden des Opfertieres dient, z. B.: »O göttlicher Baum, lasse die Opferspeise zu den Göttern gehen.«

Durchweg Opfergesänge sind die schon erwähnten Hymnen des IX. Buches, welche alle an Soma gerichtet sind und bei dem großen Somaopfer Verwendung finden. In schier endloser Eintönigkeit werden hier immer wieder dieselben Vorgänge, das Pressen des Soma, das Mischen und Läutern desselben, das Eingießen in die Kufen u. s. w. besungen, immer wieder wird Indra zum Somatrunk herbeigerufen, Soma und Indra vereint werden gepriesen und um Reichtümer angefleht, oder um den Regen, von dem der durch das Sieb herabträufelnde Somasaft ein Symbol ist. Nur selten einmal stoßen wir in diesen eintönigen Litaneien auf ein hübsches Bild, wie etwa, wenn es vom Soma heißt (Rv. IX, 16, 6):

„Geläutert in dem Schafhaarsieb
Erhebt er sich zu voller Pracht
Und stehet da, wie nach der Schlacht
Der Held bei den geraubten Küh'n.“

Daß aber Verse für rituelle Zwecke verfaßt und doch von hoher dichterischer Schönheit sein können, das beweisen die Totenbestattungslieder, von denen uns einige im X. Buch des Rigveda erhalten sind. Die Leichen wurden im alten Indien in der Regel verbrannt, doch war in der ältesten Zeit wahrscheinlich bei den Indern, wie bei anderen indogermanischen Völkern, das Begraben üblich. Auf ein Begräbnis beziehen sich die schönen Verse (Rv. X, 18, 10—13):

„Geh hin zur Mutter, gehe hin zur Erde,
Der weitgestreckten, breiten, segensreichen —
Dem Frommen eine wollig-weiche Jungfrau —
Sie halte dich vom Rande des Verderbens!
Öffne dich, Erde, tu ihm nichts zu Leide,
Empfang ihn freundlich und mit liebem Gruße.
Umhüll ihn, Erde, wie den Sohn
Die Mutter hüllt in ihr Gewand.“

Nun stehe fest die aufgeworfne Erde,
Und tausendfacher Staub mög' drüber fallen.
Mög' dieses Haus von fetten Spenden triefen
Und ihm ein Obdach sein zu allen Zeiten.

Ich stemme dir die Erde ab und lege,
Ohn' das du's fühlst, aufs Haupt dir diesen Deckel.
Die Väter mögen deinen Hügel wahren,
Und Yama dort dir eine Stätte schaffen ^{1).}«

Es ist wohl möglich, diese Verse — wie Oldenberg ²⁾ meint — auch in das Leichenverbrennungsrituell einzufügen. Es wurden nämlich, wie uns die Ritualbücher lehren, im alten Indien nach der Verbrennung die Knochen gesammelt und in eine Urne gelegt, und diese wurde begraben. Demnach könnten diese Verse beim Begraben dieser Knochenurne gesprochen worden sein. Ich halte das aber nicht für wahrscheinlich. Die Worte: »Öffne dich, Erde, tu ihm nichts zu Leide« u. s. w. scheinen mir doch nur bei Errichtung eines Grabhügels über dem wirklichen Leichnam einen Sinn zu haben. Die Sitte des Begrabens der Knochen halte ich für ein Überblesel einer älteren Sitte des Begrabens der Leichen, auf welche unsere Verse sich beziehen ^{3).}

Hingegen ist das Lied Rv. X, 16, 1—6, vermutlich aus jüngerer Zeit stammend, für die Zeremonie der Leichenverbrennung bestimmt. Wenn der Holzstöfs errichtet ist, wird der Leichnam daraufgelegt und das Feuer entzündet. Und während die Flammen über denselben zusammenschlagen, beten die Priester:

„Verbrenn ihn nicht, verseng ihn nicht, o Agni,
Zerstückle nicht die Haut und seine Glieder;
Wenn du ihn gar gekocht, o Jätavedas ^{4),}
Magst du ihn hin zu unsren Vätern senden.

¹⁾ Übersetzt von F. Max Müller, Anthropologische Religion, aus dem Englischen übersetzt von M. Winteritz (Leipzig 1894), S. 250. (Die Übersetzung erschien zuerst im IX. Bd. der ZDMG.) Der letzte Vers heißtt wörtlich übersetzt: »Ich werfe rings um dich die Erde auf. Mög' ich dich nicht verletzen, indem ich diese Steinplatte niederlege. Die Väter mögen diese Säule fest bewahren, und Yama hier dir Sitze bereiten.«

²⁾ Religion des Veda, S. 571.

³⁾ Zur Zeit, als die Leichenverbrennung schon allgemein Sitte war, wurden noch Kinder und Aszeten begraben. Doch deutet nichts in den obigen Versen darauf hin, dass es sich um das Begräbnis eines Kindes oder eines Aszeten handelt.

⁴⁾ Ein Name des Gottes Agni.

Ja, wenn du ihn gekocht, o Jätavedas,
Magst du ihn unsern Vätern übergeben;
Ist er in jenes Leben eingetreten,
So wird er treu der Götter Dienst verrichten.

Zur Sonne geh dein Aug', zum Wind die Seele,
Wie's recht dir, geh zum Himmel, geh zur Erde,
Geh zu den Wassern, wenn es dir genehm ist;
Des Leibes Glieder ruhen bei den Kräutern.

Das ew'ge Teil — wärm es mit deiner Wärme,
Wärm es mit deinem Glanz, mit deinen Gluten,
O Gott des Feuers, nimm freundliche Gestalt an,
Und trag es sanft hinweg zur Welt der Frommen¹⁾.

Hier spielen bereits philosophische Anschauungen über das Leben nach dem Tode und über das Schicksal der Seele in die mythologischen Vorstellungen von Agni und den Vätern hinein. Diese Anspielungen stehen nicht vereinzelt da, sondern es gibt ungefähr ein Dutzend Hymnen im Rigveda, die wir als philosophische Hymnen bezeichnen können, in denen neben Spekulationen über das Weltall und die Weltschöpfung zum ersten Male jener große pantheistische Gedanke von der Weltseele auftaucht, die mit dem Weltall eins ist — ein Gedanke, welcher von da an die ganze indische Philosophie beherrscht hat.

Schon früh regten sich bei den Indern Zweifel an der Macht, ja an dem Dasein der Götter. Bereits in dem oben übersetzten Liede Rv. II, 12, welches die Macht und die Krafttaten des Indra so zuversichtlich preist und dessen einzelne Strophen in den so glaubensinnig ausgestoßenen Refrain: »Das, ihr Leute, ist Indra« ausklingen, selbst da hören wir schon, daß es Leute gab, die an Indra nicht glaubten: »Von dem die Leute fragen, wo ist er?« und von dem sie sagen, »er ist ja gar nicht! ... an den glaubet — das, ihr Leute, ist Indra«. Ähnlichen Zweifeln begegnen wir in dem merkwürdigen Hymnus Rv. VIII, 100, wo die Priester aufgefordert werden, ein Loblied auf Indra vorzutragen, »ein wahrhaftiges, wenn er in Wahrheit ist; denn so mancher sagt: »Es gibt keinen Indra, wer hat ihn je gesehen? An wen sollen wir das Loblied richten?« Worauf dann Indra persönlich auftritt, um sein Dasein und seine Gröfse zu versichern: »Da bin

¹⁾ Übersetzung von Max Müller a. a. O., S. 248 f.

ich, Sänger, schau mich an hier, alle Wesen überrage ich an
Gröfse u. s. w.«

Hatte man aber einmal begonnen, an Indra selbst zu zweifeln, der doch der höchste und mächtigste aller Götter war, so regten sich umso mehr Bedenken gegen die Vielheit der Götter überhaupt, und Zweifel begannen sich zu regen, ob es denn einen Wert habe, den Göttern zu opfern. So in dem Hymnus Rv. X, 121, in welchem Prajāpati als Schöpfer und Erhalter der Welt und als einziger Gott gepriesen wird, und wo in dem von Vers zu Vers wiederkehrenden Refrain: »Welchen Gott sollen wir durch Opfer ehren?« der Gedanke verborgen liegt, dass es eigentlich mit all der Vielheit von Göttern nichts ist, und dass nur der eine und einzige, der Schöpfer Prajāpati, Verehrung verdient. Und schliesslich hat diese Zweifelsucht in dem tiefsinngigen Gedicht von der Schöpfung (Rv. X, 129) ihren gewaltigsten Ausdruck gefunden. Es beginnt mit einer Schilderung der Zeit vor der Schöpfung:

»Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt; wer schlös sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?«

»Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.«

Nur ganz schüchtern wagt der Dichter eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Welt. Er denkt sich den Zustand vor der Schöpfung als »Finsternis von Finsternis umhüllt«, weithin nichts als eine undurchdringliche Wasserflut, bis durch die Macht des Tapas, der Hitze (wohl einer Art »Bruthitze«), »das Eine« entstand. Dieses »Eine« war bereits ein intellektuelles Wesen; und als das erste Erzeugnis seines Geistes — »des Geistes erster Same«, wie der Dichter sagt — entstand Kāma, d. h. »Begierde, Sinnenlust«¹⁾, und in diesem Kāma »haben die Weisen, im Herzen forschend,

¹⁾ Nicht der Schopenhauersche »Wille«, wie Deussen und andere annehmen. Wie die sinnliche Liebe zur Zeugung und Entstehung der Wesen führt, so dachten sich diese alten Denker die Sinnenlust als den Urquell alles Seins. Tapas kann auch »Askese« bedeuten.

durch Nachdenken den Zusammenhang des Seienden mit dem Nichtseienden gefunden«. Doch nur leise Andeutungen wagt der Dichter zu geben, bald regen sich wieder Zweifel, und er schliesst mit den bangen Fragen:

•Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen¹⁾?)?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weifs es! — oder weifs auch er es nicht²⁾?)»

Wohl tritt in den meisten philosophischen Hymnen des Rigveda der Gedanke an einen Weltschöpfer hervor, der bald Prajāpati, bald Brahmanaspati oder Br̥haspati, bald Viśvakarman heißt, der aber immer noch als ein persönlicher Gott gedacht ist. Aber schon in dem eben zitierten Vers scheint es dem Dichter zweifelhaft, ob die Schöpfung »gemacht« oder auf andere Weise entstanden ist, und das schöpferische Prinzip erhält in dem Gedicht keinen Namen, sondern es heißt »das Eine«. So bereitet sich schon in den Hymnen der große Gedanke von der Alleinheit vor, der Gedanke, dass alles, was wir in der Natur sehen und was der volkstümliche Glaube als »Götter« bezeichnet, in Wirklichkeit nur der Ausfluss des Einen und Einzigseienden, dass alle Vielheit nur Schein ist — ein Gedanke, der eigentlich schon klar und deutlich in dem Vers Rv. I, 164, 46 ausgesprochen ist:

•Man nennt es Indra, Varuṇa und Mitra,
Agni, den schönbeschwingten Himmelsvogel;
Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter;
Man nennt es Agni, Yama, Mātariśvan³⁾».

Während diese philosophischen Hymnen gleichsam eine Brücke zu den philosophischen Spekulationen der Upaniṣads bilden, gibt

¹⁾ D. h. die Götter sind selber geschaffen, sie können uns also nicht sagen, woher die Welt entstanden ist.

²⁾ Die Verse übersetzt von Paul Deussen, der in dem ersten Teil des ersten Bandes seiner »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« alle philosophischen Hymnen des Rigveda übersetzt und eingehend behandelt hat.

³⁾ Übersetzt von Deussen a. a. O. 118.

es auch eine Anzahl von Gedichten in der Rigveda-Samhitā — es dürften ihrer gegen zwanzig sein —, die uns zur epischen Dichtung hinüberführen. Es sind dies Bruchstücke von Erzählungen in Form von Dialogen, die man jetzt mit Oldenberg, der sich mit dem Studium dieser Klasse von vedischen Hymnen zuerst eingehend beschäftigt hat, als Ākhyānahymnen zu bezeichnen pflegt¹⁾. Oldenberg hat gezeigt, daß die älteste Form epischer Dichtung in Indien²⁾ in einem Gemisch von Prosa und Versen bestand, und zwar in der Weise, daß die Verse meistens³⁾ nur die Reden und Gegenreden der auftretenden Personen enthielten, während die Begebenheiten, welche zu den poetischen Wechselreden Anlaß gaben, in Prosa erzählt wurden. Es wurden aber ursprünglich nur die Verse in bestimmter Form dem Gedächtnis eingeprägt und überliefert, während die Prosa von jedem Erzähler nach Belieben mit seinen eigenen Worten erzählt werden konnte. In den Ākhyānahymnen des Rigveda nun sind uns nur die poetischen Wechselreden der in der Erzählung auftretenden Personen erhalten, während uns die Prosateile der Erzählung verloren gegangen sind. Nur manche dieser Erzählungen können wir uns mit Hilfe der Brāhmaṇas oder der späteren epischen Litteratur oder auch aus Kommentaren zum Teil wenigstens ergänzen.

¹⁾ „Das altindische Ākhyāna“ in ZDMG 37 (1883), 54 ff. und „Ākhyānahymnen im Rigveda“ in ZDMG 39 (1885), 52 ff. Ākhyāna bedeutet „Erzählung“.

²⁾ Ernst Windisch hatte bereits im Jahre 1878 in einem auf der 33. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Gera gehaltenen Vortrag auf die Bedeutung der ganz ähnlichen Erscheinungen in der altirischen Sagendichtung hingewiesen und bei dieser Gelegenheit auch schon auf die verwandten Erscheinungen in der indischen Litteratur aufmerksam gemacht.

³⁾ Aufser diesen Wechselreden wurden auch die Hauptmomente einer Erzählung manchmal in Versen vorgetragen. Umgekehrt hat man ganz kurze Reden gewiß in der Prosaerzählung gegeben. „Wie es von vornherein wahrscheinlich ist, daß in den alten Erzählungen kürzere untergeordnete Wechselreden in Prosa und nur der spannendste Moment, der Hauptdialog, in dem das Ganze gleichsam gipfelt, poetisch gefaßt war, so scheint umgekehrt die meist trockene einförmige Erzählung an gewissen Halt- und Schlusspunkten zur pathetischen Höhe gebundener Diktion sich aufgeschwungen zu haben.“ Geldner in den Vedischen Studien I, 291 f.

So finden wir im Rv. X, 95 ein Gedicht von 18 Strophen, aus Wechselreden zwischen Purūravas und Urvaši bestehend. Purūravas ist ein Sterblicher, Urvaši eine Nymphe (Apsaras). Vier Jahre lang weilte die göttliche Schöne als des Purūravas Gattin auf Erden, bis sie von ihm schwanger ward. Dann entschwand sie, »wie die erste der Morgenröten«. Darauf ging er aus, sie zu suchen; endlich findet er sie, wie sie zusammen mit anderen Wasserfrauen auf einem See ihr Spiel treibt. Das ist so ziemlich alles, was wir aus den dunklen, oft ganz unverständlichen Versen — den Wechselreden des Verlassenen und der im Teiche mit ihren Gespielinnen sich tummelnden Göttin — entnehmen können. Glücklicherweise ist uns dies uralte Märchen von der Liebe eines sterblichen Königs zu einem Göttermädchen in der indischen Litteratur auch sonst noch aufbewahrt und wir können so einigermaßen das Gedicht des Rigveda ergänzen. Schon in einem Brähmaṇa¹⁾ wird uns die Sage von Purūravas und Urvaši erzählt, und die Verse des Rigveda sind in die Erzählung eingeflochten. Es heifst da, dass die Nymphe, als sie einwilligte, des Purūravas Gattin zu werden, drei Bedingungen gestellt habe, darunter die, dass sie ihn nie nackt sehen dürfe. Die Gandharvas — Halbgötter desselben Reiches, dem die Apsaras angehören — wollen die Urvaši wieder zurück erlangen. Darum rauben sie des Nachts zwei Lämmchen, die sie wie Kinder liebt und die an ihrem Bette angebunden sind. Und da Urvaši sich bitter beklagt, dass man sie beraube, als wäre kein Mann da, springt Purūravas — »nackt wie er war, denn es deuchte ihm zu lange, wenn er erst ein Kleid anlegen sollte« — auf, die Diebe zu verfolgen. Im selben Augenblicke aber lassen die Gandharvas einen Blitz erscheinen, so dass es taghell wird und Urvaši den König nackt erblickt. Da verschwand sie; und als Purūravas wiederkam, war sie fort. Vor Gram wahnsinnig, wanderte darauf der König im Lande umher, bis er eines Tages zu einem Teiche kam, in welchem Nymphen in Gestalt von Schwänen herumschwammen. Und hier entspinnt sich das Gespräch, das uns im Rigveda erhalten ist, und das im Brähmaṇa²⁾

¹⁾ Śatapatha-Brähmaṇa XI, 5, 1.

²⁾ Das Śatapatha-Brähmaṇa hat bloß 15 von den 18 Versen des Rigveda.

mit erklärenden Zusätzen wiedergegeben wird. Doch vergebens sind alle Bitten des Purūravas, daß sie zu ihm zurückkehre. Selbst da er verzweifelt von Selbstmord spricht — er will sich vom Felsen stürzen, den grimmen Wölfen zum Fraß —, hat sie nur die Antwort:

„Stirb nicht, Purūravas, stürz nicht hinab
Vom Felsen dich, zum Fraß den wilden Wölfen —
Es gibt ja keine Freundschaft mit den Weibern,
Sie haben Herzen wie Hyänen.“

Ob und wie Purūravas mit der Geliebten wieder vereint wird, ist weder aus dem Rigveda noch aus dem Śatapatha-Brāhmaṇa ganz klar. Es scheint, daß er in einen Gandharva verwandelt wird und in den Himmel gelangt, wo ihm erst die Seligkeit der Wiedervereinigung zuteil wird. Die Geschichte von Purūravas und Urvaśi ist in Indien oft wiedererzählt worden; sie wird in dem zum schwarzen Yajurveda gehörigen Kāthaka kurz angedeutet, sie wird in vedaegegetischen Werken, in dem Harivamśa, einem Anhang zum Mahābhārata, im Viṣṇu-Purāṇa und in dem Märchenbuch Kathāsaritsagara wiedererzählt, und kein geringerer als Kālidāsa hat aus ihr eines seiner unsterblichen Dramen geschaffen. Wie weit aber der Rigveda zeitlich hinter allem, was wir von indischer Litteratur besitzen, zurückliegt, beweist der Umstand, daß trotz aller Bemühungen, die Verse des Rigveda mit den späteren Erzählungen in Einklang zu bringen und letztere zur Erklärung des rigvedischen Gedichtes zu verwenden¹⁾, in diesen Versen noch vieles dunkel und unAufgeklärt bleibt.

Ein anderes kostbares Bruchstück alter Erzählungskunst ist uns in dem Zwiegespräch von Yama und Yami (Rv. X, 10) erhalten. Ein alter Mythos vom Ursprung des Menschen-geschlechtes von einem ersten Zwillingsspaar liegt dem Gespräch zugrunde²⁾. Yami sucht ihren Bruder Yama zur Blutschande zu

¹⁾ S. besonders Geldner in den Vedischen Studien, I, 243—295. Anders Oldenberg, ZDMG 39, 72 ff. und »Die Literatur des alten Indien«, S. 53 ff.

²⁾ Yama bedeutet »Zwilling«, und Yami ist eine Femininbildung zu Yama. Eine mythologische Deutung des Mythos hat A. Winter in dem Aufsatz: »Mein Bruder freit um mich« (Zeitschrift des Vereins

verleiten, damit das Menschengeschlecht nicht aussterbe. In leidenschaftlichen, liebeglühenden Worten lockt die Schwester den Bruder zur Liebe — in ruhiger, gelassener Rede, hinweisend auf die ewigen Gesetze der Götter, welche die Vereinigung von Blutsverwandten verbieten, wehrt Yama ab. Voll dramatischer Kraft sind diese Reden, in denen nur leider noch vieles unklar ist. Yami spricht zuerst:

»Zur Freundschaft will den Freund ich an mich locken,
Und hätt' er selbst das weite Meer durchquert.
Von ihm als Vater leg' ein Kind in mich
Der Schöpfer, denkend an der Erde Zukunft!«

Yama erwidert darauf:

»Nicht solche Freundschaft wünscht dein Freund, wo die
Von gleichem Blut zu einer Fremden wird.
Es spähen weit umher des Himmels Ordner,
Des großen Gottes heldenhafte Söhne.«

Yami aber sucht den Bruder zu überreden, daß die Götter selbst es wünschen, daß er mit ihr sich vereine, um sein Geschlecht fortzupflanzen. Da er aber nicht hören will, wird sie immer dringender, immer leidenschaftlicher:

»Die Liebe treibt zu Yama mich, die Yami
Mit ihm zu ruhn auf gleicher Lagerstätte.
Als Weib dem Gatten geb' ich ganz mich hin dir,
Lals uns verbunden sein wie Rad und Wagen!«

Yama aber wehrt wieder ab mit den Worten:

»Sie stehn nicht still, sie schließen nicht die Augen,
Der Götter Späher, die die Erd' durchstreifen.
Gesell' dich, Dreiste, rasch zu einem andern,
Mit ihm verbunden sei wie Rad und Wagen!«

Aber immer stürmischer wird die Schwester, immer heißer begehrte sie nach des Yama Umarmung, bis sie — auf seine wiederholte Weigerung — in die Worte ausbricht:

»Was bist du, Yama, für ein Schwächling doch!
Dein Herz und deinen Sinn begreif' ich nimmer.
Vielleicht daß eine andre dich umschlingt,
Gleichwie der Gurt das Ross, den Baum die Ranke!«

für Volkskunde VII, 1897, S. 172 ff.) versucht, indem er Rv. X, 10 mit einem lettischen Volkslied vergleicht, in welchem der Bruder die Schwester zur Blutschande zu verleiten sucht.

Worauf Yama das Zwiegespräch mit den Worten beschließt:

»Auch du umschlinge, Yamī, einen andern
— Und dich der andre — wie den Baum die Ranke!
Sein Herz gewinne du, und er das deine:
So leb' mit ihm in wunderschöner Eintracht!«

Wie die Geschichte von Yama und Yami geendet hat, wissen wir nicht; auch keine spätere Quelle gibt darüber Aufschluß. So ist das Gedicht des Rigveda leider nur ein Torso, — aber ein Torso, der auf ein herrliches Kunstwerk schließen lässt.

Zu den Ākhyānahymnen möchte ich auch das Sūryāsūkta, Rv. X, 85, stellen. Dieser Hymnus schildert nämlich die Hochzeit der Sūryā (der Sonnentochter, wie die Morgenröte hier genannt wird) mit Soma (dem Mond), wobei die beiden Aśvins die Brautwerber waren. Dieser Hymnus besteht aus 47 Versen, die ziemlich lose zusammenhängen. Die Verse beziehen sich fast alle auf das Hochzeitsrituell, und die meisten derselben wurden, wie wir aus den Gṛhyasūtras, den Lehrbüchern des häuslichen Rituals, wissen, auch bei der Hochzeit gewöhnlicher Sterblicher verwendet. Doch glaube ich nicht, daß diese Verse — wie das zum Teil bei den Totenbestattungshymnen der Fall ist — bloß aus dem Rituell zusammengestellt wurden; so daß sie etwa so anzusehen wären, wie wenn in einem Gebetbuch alle bei den Hochzeitsriten zu verwendenden Sprüche in einem Kapitel vereinigt sind. Ich glaube vielmehr, wir haben es hier mit einem epischen Stück zu tun, welches die Heirat der Sūryā erzählte. Wie bei anderen Ākhyānahymnen, ist auch hier die Prosa der eigentlichen Erzählung verloren gegangen, und erhalten sind bloß die Reden der Priester, die Sprüche und Gebetformeln, wie sie bei der Hochzeit vorkamen, nebst einigen Versen, in denen die Hauptmomente der Erzählung kurz zusammengefaßt sind¹⁾. Unter den Hochzeitssprüchen aber, die wir in diesem Sūryāsūkta finden, gibt es viele, die uns durch den schlichten, warmen Herzenston, der aus ihnen spricht, an die oben besprochenen Totenbestattungslieder erinnern. So wird das Brautpaar mit den schönen Worten beglückwünscht:

¹⁾ Siehe oben S. 89.

»Es mög' dir Liebes hier gedeihn durch Kindersegen!
In diesem Hause wache als des Hauses Herrin!
Mit diesem Gatten hier vereinig' deinen Leib!
Und noch als Greise sollt im Hause ihr gebieten!«

Und den Zuschauern, an denen der Hochzeitszug vorbeizieht, wird zugerufen:

»Wie schön geschnückt ist diese junge Frau hier!
Kommt her, ihr alle, schauet sie euch an!
Und wenn ihr Glück und Segen ihr gewünscht habt,
So kehret wieder um und geht nach Haus!«

Und wenn der Bräutigam nach uraltem indogermanischem Hochzeitsbrauch die Hand der Braut erfasst, so sagt er den Spruch:

»Zu Glück und Segen fäss' ich deine Hand,
Dafs du mit mir als Mann zur Greisin werdest.
Die Götter Bhaga, Aryaman, Savitar
Und Pūṣan gaben dich als Hausfrau mir.«

Wenn endlich das Brautpaar das neue Heim betritt, wird es mit den Worten empfangen:

»Hier sollt ihr bleiben, nie euch trennen,
Ein Lebensalter voll genießen,
Mit Söhnen und mit Enkeln spielend,
Euch freuend in dem eignen Heim!«

Und über die Braut spricht man den Segen:

»O gabenreicher Indra, mach sie
An Söhnen reich und reich an Glück!
Zehn Söhne leg' in ihren Schofs,
Den Gatten mach zum elften ihr!«

Manche von diesen Hochzeitssprüchen haben aber mehr den Charakter von Zauberformeln. Wir finden unter ihnen sowohl Beschwörungen gegen das böse Auge und sonstigen unheilvollen Zauber, durch welchen die Braut dem künftigen Gatten schaden könnte, als auch Zaubersprüche, durch welche Dämonen, die der Braut nachstellen, verscheucht werden sollen. Und diese Zaubersprüche stehen keineswegs vereinzelt, sondern es gibt im Rigveda auch gegen dreifig Zauberlieder. Und zwar finden wir Sprüche und Formeln zur Heilung verschiedener Krankheiten, zur Behütung der Leibesfrucht, zur Abwehr böser Träume und ungünstiger Vorzeichen, zur Verscheuchung von Unholdinnen, zur Vernichtung von Feinden und übelwollenden Zauberern, Zauber-

formeln gegen Gift und Gewürm, Sprüche zur Verdrängung einer Nebenbuhlerin; wir finden einen Ackersegen, einen Rindersegen, einen Schlachtsegen, einen Spruch zur Einschläferung u. dgl. mehr. Hierher gehört auch das sehr merkwürdige »Froschlied«, Rv. VII, 103. Hier werden die Frösche mit Brahmanen verglichen. In der trockenen Zeit liegen sie da wie Brahmanen, die das Gelübde des Schweigens auf sich genommen. Wenn dann der Regen kommt, begrüßen sie einander mit lustigem Gequake »wie der Sohn den Vater«. Und der eine wiederholt das Quaken des anderen, wie in einer Brahmanenschule beim Vedalernen die Schüler die Worte des Lehrers nachsagen. In mannigfacher Weise modulieren sie ihre Stimmen. Wie Priester beim Somaopfer singend um die gefüllte Kufe sitzen, so feiern die Frösche den Eintritt der Regenzeit mit ihrem Gesang. Zum Schlusse folgt ein Gebet um Reichtum:

»Der Brüller spende Reichtum und der Meckrer,
Es spende uns der Bunte und der Grüne.
Viel hundert Kühe soll'n die Frösche spenden,
Zu tausend Opfern uns das Leben schenken.«

Das alles klingt ungemein komisch, und ziemlich allgemein wurde das Lied für eine Parodie auf die Opferlieder und eine böse Satire gegen die Brahmanen gehalten¹⁾. Bloomfield hat aber endgültig nachgewiesen²⁾, dass wir es hier mit einem Zauberlied zu tun haben, welches für einen Regenzauber verwendet wurde, und dass die Frösche, die nach altindischem Volksglauben Wasser hervorbringen können, als Regenbringer gepiresen und angerufen werden. Der Vergleich mit den Brahmanen soll keine Satire auf die letzteren sein, sondern nur eine Schmeichelei — *eine captatio benevolentiae* — für die Frösche. Möglich wäre

¹⁾ So noch Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 100 ff.

²⁾ Journal of the American Oriental Society, vol. XVII, 1896, pp. 173 ff. Vorher hatte schon M. Haug (Brahma und die Brahmanen. München 1871, S. 12) das Lied ebenso aufgefischt und daran die folgende interessante Mitteilung geknüpft: »Das Lied wird in Verbindung mit dem vorhergehenden, an den Regengott (Parjanya) gerichteten, jetzt noch zur Zeit großer Dürre gebraucht, wenn der heissersehnte Regen nicht kommen will. Zwanzig bis dreißig Brahmanen gehen an einen Fluss und rezitieren diese beiden Hymnen, um den Regen herabzulocken.«

es immerhin, dass hier ein ursprünglich als Satire gemeintes Gedicht später in ein Zauberlied verarbeitet wurde. Ähnlich dürfte auch das Lied Rv. VI, 75 ursprünglich ein Schlachtgesang gewesen sein, den man in einen Schlachtsegen umgewandelt hat. Während nämlich einzelne Verse dieses Liedes von großer dichterischer Schönheit und namentlich durch kühne Bilder ausgezeichnet sind, bewegen sich andere Verse ganz in der trockenen, kunstlosen Sprache der Zauberlieder. Nicht wie ein Zauberlied, sondern wie ein Schlachtgesang klingen die ersten drei Verse:

•Wie eine Wetterwolke anzuschauen,
So stürzt der Panzerheld ins Schlachtgewühle.
Heil dir und Sieg und unverletzten Körper!
O, dass des Panzers Stärke fest dich schirme!

Mit unserm Bogen wollen wir uns Herden,
Mit unserm Bogen Schlacht um Schlacht ersiegen!
Mit unserm Bogen, aller Feinde Schauder,
Getraun wir uns die Erde zu erobern.

Als ob sie ihren lieben Freund umhalsend,
Ins Ohr ihm etwas sagen wollte. raunt sie
Wie eine Braut, die Sehne, wenn vom Bogen
Sie losgeschnellt den Pfeil ins Kampfgetümmel¹⁾.)“

Im grossen und ganzen aber unterscheiden sich die Zauberlieder des Rigveda in nichts von denen des Atharvaveda, auf die wir bald zu sprechen kommen²⁾). Es ist aber sehr bedeutsam, dass neben den Hymnen an die grossen Götter und den Opfergesängen auch solche Zauberlieder in die Rigveda-Samhitā — und keineswegs bloß in das X. Buch derselben — aufgenommen worden sind.

Und noch bedeutsamer ist es, dass sich auch einige ganz weltliche Gedichte unter die heiligen Lieder und Opfergesänge des Rigveda gemischt haben. So finden wir z. B. Rv. IX, 112 mitten unter den Somaliedern ein satirisches Gedicht, welches über die mannigfachen Wünsche der Menschen spottet. Möglich, dass es nur dadurch Aufnahme in die Rigveda-Samhitā gefunden hat, weil ein witziger Diaskeuast darauf verfallen ist,

¹⁾ Übersetzt von H. Brunnhofer, Über den Geist der indischen Lyrik, S. 12 ff.

²⁾ Unten S. 103 ff.

jedem Vers den höchst unpassenden Refrain: »Dem Indra ströme Soma zu« anzuhängen. Ich gebe das merkwürdige Gedicht in der Übersetzung von P. Deussen¹⁾:

»Gar mannigfach ist unser Sinn,
Verschieden, was der Mensch sich wünscht:
Radbruch der Wagner, Beinbruch der Arzt,
Der Priester den, der Soma prefst, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Der Schmied mit dürrem Reiserwerk
Mit Flederwisch als Blasebalg,
Mit Ambosstein und Feuersglut
Wünscht einen, der das Geld nicht spart, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Ich bin Poet, Papa ist Arzt,
Die Küchenmühle dreht Mama,
So jagen vielfach wir nach Geld,
Wie Hirten hinter Kühen her, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Das Streitroß wünscht den Wagen leicht,
Zulächeln, wer Anträge stellt,
Hirsutam vulvam mentula,
Es wünscht der Frosch den Wasserpfehl, —
Dem Indra ströme Soma zu!«

Das schönste aber unter den nicht-religiösen Gedichten der Rigvedasammlung ist das Lied vom Spieler, Rv. X, 34. Es ist das Selbstgespräch eines reuigen Sünders, der durch seinen unüberstehlichen Hang zum Würfelspiel sein Lebensglück zerstört hat. In ergreifenden Versen schildert der Spieler, wie ihn die Würfel um sein Familienglück gebracht haben:

»Mein Weib hat nie mich aufgereizt, gescholten,
Sie meint' es gut mit mir und meinen Freunden;
Obschon sie treu war, stiefs ich sie doch von mir
Dem Würfel, der mir alles gilt, zuliebe.

Nun habst die Schwieger, weist mich ab die Gattin,
Des Spielers Klagen finden, kein Erbarmen;
Ich weiß auch nicht, wozu ein Spieler gut wär',
So wenig als ein teurer Gaul im Alter.

¹⁾ Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, 98.

Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur.

Nach seinem Weibe greifen fremde Hände,
Indes mit Würfeln er auf Beute auszieht.
Der Vater, Bruder und die Mutter rufen:
Wer ist der Mensch? Nur fort mit ihm in Banden!«

Aber auch die unheimliche Macht der Würfel wird in kräftigen Worten geschildert:

„Und sag' ich mir: ich will nun nicht mehr spielen,
So lassen mich im Stich die Freunde alle;
Doch hör' ich wieder braune Würfel fallen,
So eil' ich wie zum Stelldichein die Buhle.“

Und von den Würfeln heißt es:

„Sie sind wie Angeln, die sich bohren in das Fleisch,
Betrüger sind sie, brennen, quälen, peinigen;
Nach kurzem Glücke rauben sie den Sieger aus,
Dem Spieler sind sie dennoch süfse Herzenslust.

Sie rollen nieder, hüpfen in die Höhe,
Und ohne Hände zwingen sie die Fäuste.
Die zauberhaften Kohlen auf dem Plane
Versengen jedes Herz, obwohl sie tot sind.“

Und so sehr er auch sein Schicksal bejammert, so fällt er doch immer wieder in die Gewalt der Würfel:

„Verlassen grämt des Spielers Weib sich einsam,
Die Mutter, weil der Sohn — wer weifs, wo — umirrt.
Er selbst verschuldet geht voll Angst auf Diebstahl,
Verbirgt zur Nacht sich unter fremdem Dache.

Ein Weh ergreift ihn, wenn er sieht die Gattin
Und wohlbestellte Heimat eines andern.
Am frühen Morgen schirrt er schon die Braunen¹⁾;
Erlischt das Feuer, sinkt der Wicht zusammen.²⁾

Zum Schlusse besinnt er sich doch eines Besseren: er fleht die Würfel an, ihn freizulassen, da er, dem Gebot des Savitar folgend, das Spiel aufgeben wolle, um seinen Acker zu bestellen und seiner Familie zu leben.

Eine Art Mittelstellung zwischen religiöser und weltlicher

¹⁾ D. h. er beginnt mit den braunen Würfeln zu spielen.

²⁾ Übersetzung von K. Geldner in „Siebenzig Lieder des Rigveda“, S. 158 ff.

Dichtung nehmen schliesslich noch diejenigen Hymnen ein, welche mit sogenannten *Dānastutis*, »Preisliedern auf die Freigebigkeit« (nämlich der Fürsten und Opferherren, für welche die Lieder gedichtet wurden) verbunden sind. Es gibt ungefähr vierzig solcher Hymnen¹⁾. Einige derselben sind Siegeslieder, in denen Gott Indra gepriesen wird, weil er irgendeinem König zum Sieg über seine Feinde verholfen hat. Mit dem Lob des Gottes verbindet sich die Verherrlichung des siegreichen Königs. Zum Schluss aber preist der Sänger seinen Herrn, der ihm Rinder, Rosse und schöne Sklavinnen aus der Kriegsbeute geschenkt hat, wobei gelegentlich auch mit einigen derben Zoten des Vergnügens gedacht wird, das die Sklavinnen dem Sänger bereiten. Andere sind sehr umfangreiche Opferlieder²⁾), auch meist an Indra gerichtet, welche offenbar für ganz bestimmte Gelegenheiten auf Bestellung eines Fürsten oder eines reichen Herrn verfasst und beim Opfer rezitiert wurden; zum Schlusse aber folgen wieder einige Verse, in denen der Opferherr dafür belobt wird, dass er dem Sänger reichlichen Priesterlohn gegeben. Immer aber wird in den *Dānastutis* der volle Name des frommen Spenders genannt, und sie beziehen sich unzweifelhaft auf historische Ereignisse oder doch auf tatsächliche Vorfälle. Darum sind sie auch nicht unwichtig. Als Dichtungen freilich sind sie ganz wertlos; sie sind von handwerksmässig schaffenden Versemachern auf Bestellung oder im Hinblick auf den zu erwartenden Lohn verfertigt. Gewiss sind gar manche Hymnen des Rigveda, auch wenn sie mit keiner *Dānastuti* verbunden sind, ebenso handwerksmässig für gute Belohnung »zusammengezimmert« worden. Vergleichen doch vedische Sänger zuweilen selbst ihre Arbeit mit der des Zimmermanns.³⁾ Immerhin ist es bemerkenswert, dass es unter denjenigen Hymnen, die als Werke der Dichtkunst

¹⁾ Bloß ein Hymnus (Rv. I, 126) ist ganz eine *Dānastuti*. Sonst sind es gewöhnlich nur drei bis fünf Verse am Schlusse der Hymnen, welche die *Dānastuti* enthalten.

²⁾ Man hat den Eindruck, dass das Honorar um so grösser war, je länger das Gedicht ausfiel.

³⁾ Rv. I, 130, 6: »Diese Rede haben dir die Menschen, nach Gütern verlangend, gezimmert, wie ein geschickter Meister einen Wagen.« Rv. I, 61, 4: »Ihm (dem Indra) schicke ich dieses Loblied zu, wie einen Wagen der Zimmermann dem Besteller.«

irgendwie hervorragen, keinen einzigen gibt, der in eine Dānastuti ausläuft. Wenn daher H. Oldenberg¹⁾ über die Rigveda-Poesie im allgemeinen sagt: »Diese Poesie steht nicht im Dienst der Schönheit, wie diese Religion nicht im Dienst der Aufgabe steht, die Seelen zu läutern und zu erheben; sondern beides steht im Dienst des Standesinteresses, des persönlichen Interesses, des Honorars,« — so vergißt er doch wohl, daß es unter den 1028 Hymnen des Rigveda nur etwa 40 gibt, die in Dānastutis auslaufen. Ich meine, es hat unter den Verfassern vedischer Hymnen gewiß Handwerker, aber ebenso gewiß auch Dichter gegeben.

Einen Hymnus gibt es im Rigveda, der in einem höheren Sinne eine Dānastuti, ein »Lob der Freigebigkeit«, ist. Es ist der Hymnus Rv. X, 117, der auch darum Erwähnung verdient, weil in demselben eine dem Rigveda sonst ganz fremde, moralisierende Tonart angeschlagen wird. Alles ist der Rigveda, nur kein Lehrbuch der Moral. Und der Hymnus, von dem ich eine wörtliche Prosaübersetzung folgen lasse, steht im Rigveda als etwas ganz Vereinzeltes da:

•Wahrlich, die Götter haben den Hunger nicht als Todesstrafe bestimmt; auch dem, der sich sattgegessen, naht der Tod in vielerlei Gestalt²⁾. Und der Reichtum dessen, der da spendet, nimmt nicht ab; wer aber nicht spendet, der findet keinen Erbarmen.

Der mit Speise Gesegnete, der dem heruntergekommenen Armen, wenn er um Labung flehend zu ihm kommt, sein Herz verhärtet, sogar wenn ihm dieser vorher Dienste erwiesen, der findet keinen Erbarmen.

Der ist ein rechter Spender, der dem Bettler gibt, dem dürftigen, der Speise verlangend daherkommt; auf seinen Hilferuf steht er ihm zu Diensten und macht ihn zum Freund sich für alle Zukunft.

Nicht der ist ein Freund, der nicht Labung darreicht dem Freund

¹⁾ Die Literatur des alten Indien, S. 20.

²⁾ Sehr gut erklärt von A. Ludwig (Der Rigveda V, 561): »Man greift dadurch nicht in das Walten der Götter ein, daß man dem, der dem Hungertode nahe ist, Nahrung reicht; es ist dies mit bitterer Ironie gegen die Heuchler gesagt, die ihre Hartherzigkeit dadurch zu rechtfertigen suchten, daß den Dürftigen ihr Los ja von den Göttern bestimmt worden sei. Die Ironie oder der Sarkasmus wird unzweifelhaft durch das folgende; der Dichter schließt weiter, daß, wenn die Armen von den Göttern dem Hungertode bestimmt wären, die Reichen, die zu essen hätten, ewig leben müßten.«

und treuen Gefährten. Weg von dem soll er sich wenden — das ist keine Wohnstätte — lieber suche er sich einen, selbst einen Fremden, der spendet.

Spenden soll der Reichere dem Armen, den ganzen, langen Lebenspfad entlang blickend; denn wie Wagenräder sich drehen, so wendet der Reichtum sich von einem zum andern¹⁾.

Vergeblich gelangt der Tor in den Besitz von Speise; die Wahrheit spreche ich: sie ist nur sein Verderben! Er nährt nicht den treuen Gefährten, nicht den Freund; er ist allein, und allein ist er schuldbeladen.

Pflügend schafft die Pflugschar Nahrung. Gehend legt der Wanderer seinen Weg zurück. Ein sprechender (d. h. Sprüche sagender) Priester gewinnt mehr als einer, der nicht spricht. Ein Freund, der spendet, überragt wohl den, der nicht spendet.

Der Einfuß ist weiter ausgeschritten als der Zweifuß; der Zweifuß holt den Dreifuß ein; der Vierfuß geht hinter den Zweifüßlern einher, herantretend und die Reihen überschauend.²⁾

Die zwei gleichen Hände leisten doch nicht das gleiche; Kühe von derselben Mutter geben nicht die gleiche Milch. Selbst Zwillinge sind nicht von gleicher Stärke, und selbst zwei Nahverwandte spenden nicht das gleiche.³⁾

Die vorletzte Strophe ist ein Beispiel von der bei den alten Indern ebenso wie bei anderen alten Völkern sehr beliebten Rätseldichtung. Eine große Anzahl solcher — für uns leider meist unverständlicher — Rätsel findet sich in dem Hymnus Rv. I, 164. Da heißt es z. B.:

»Sieben bespannen einen einrädrigen Wagen; ihn zieht ein Ross mit sieben Namen; drei Naben hat das unvergängliche, unaufhaltsame Rad, auf welchem alle diese Wesen stehen.«

Das kann bedeuten: Die sieben Opferpriester bespannen (mittels des Opfers) den Sonnenwagen, der von sieben Rossen oder einem siebengestaltigen Ross gezogen wird; dieses unvergängliche Sonnenrad hat drei Naben, nämlich die drei Jahres-

¹⁾ Geldner (»Siebenzig Lieder«, S. 156) übersetzt hübsch:

»Wer's kann, der soll dem Hilfsbedürftigen spenden,
Den fernern Weg des Lebens wohl bedenken!
Das Glück rollt hin und her wie Wagenräder,
Bald kehrt es ein bei diesem, bald bei jenem.«

²⁾ Die Übersetzung ist kaum zweifelhaft, um so mehr der Sinn. Man vermutet, dass mit dem »Einfuß« der »einfüßige Bock«, ein Sturmgott, gemeint, und dass der »Dreifuß« der auf den Stock gestützte Greis und der »Vierfuss« der Hund sei. Sicher ist das keineswegs.

³⁾ Vgl. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 93 f.

zeiten (Sommer, Regenzeit und Winter), in welchen das Leben aller Menschen dahingeht. Aber auch andere Deutungen des Rätsels sind möglich.

In den Sinn folgender Rätsel eindringen zu wollen, würde sich wohl kaum lohnen:

»Drei Mütter und drei Väter tragend steht der Eine aufrecht da, und nicht ermüden sie ihn; auf dem Rücken des Himmels dort beratschlagen sie mit der allwissenden, aber nicht allumfassenden Vāc (Göttin der Rede).

Wer ihn gemacht hat, der weiss nichts von ihm; wer ihn geschaut hat, dem ist er verborgen; er liegt eingehüllt im Schoß der Mutter; viele Kinder hat er und ist doch zur Nirṛti eingegangen¹⁾.

Der Himmel ist mein Vater und mein Erzeuger, da ist der Nabel; meine mir angehörige Mutter ist diese große Erde. Zwischen den zwei ausgebreiteten Somagefäßen ist der Mutterschoß; da hinein legte der Vater den Keim in die Tochter.«

Hingegen ist es klar, dass die Sonne gemeint ist, wenn es heißt:

»Einen Hirten sah ich, der nicht herunterfällt, der hin und wieder wandelt auf seinen Pfaden; sich kleidend in die Zusammenlaufenden und die Auseinanderlaufenden²⁾ kreist er in den Welten umher.«

Ebenso klar ist die Deutung des Rätsels:

»Zwölf Radkränze, ein Rad, drei Naben: wer kennt das? Darin sind zusammen etwa dreihundert und sechzig bewegliche Pflöcke eingeschlagen.«

Gemeint ist das Jahr mit den 12 Monaten, 3 Jahreszeiten und rund 360 Tagen³⁾.

Solche Rätselfragen und Rätselspiele gehörten zu den beliebtesten Unterhaltungen im alten Indien; sie bildeten bei manchen Opfern geradezu einen Bestandteil des Rituals. Und wir begreifen denselben sowohl im Atharvaveda wie im Yajurveda wieder.

¹⁾ Nirṛti ist die Göttin des Todes und Verderbens. »Zur Nirṛti eingehen« heißt: ganz zugrunde gehen, ins Nichts versinken.

²⁾ Die Strahlen sind gemeint.

³⁾ Die Rätsel von Rv. I, 164 sind eingehend behandelt worden von Martin Haug, *Vedische Rätselfragen und Rätselsprüche* (Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der bayer. Akademie der Wissenschaften, München 1875) und von P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1, S. 105—119.

Überblicken wir nun den bunten Inhalt der Rigveda-Samhitā, von dem ich hier eine Vorstellung zu geben versuchte, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß wir in dieser Sammlung die Bruchstücke ältester indischer Dichtung überhaupt zu sehen haben, daß die uns erhaltenen Lieder, Hymnen und Gedichte des Rigveda nur ein Bruchteil einer viel umfangreicheren — religiösen und weltlichen — Poesie sind, von der wohl das meiste unwiederbringlich verloren ist. Da aber diese Hymnen ihrer großen Mehrzahl nach entweder Opfergesänge sind oder als Gebete und Opferlieder verwendet wurden oder doch verwendet werden konnten, so dürfen wir annehmen, daß eben diese Hymnen den eigentlichen Anlaß zur Sammlung und Vereinigung derselben in einem »Buch« gegeben haben. Doch haben die Sammler, die neben dem religiösen auch ein rein litterarisches Interesse an der Sammlung gehabt haben werden, sich nicht gescheut, in dieselbe auch unheilige Dichtungen aufzunehmen, welche sich durch Sprache und Metrum als ebenso alt und altehrwürdig erwiesen wie jene Opfergesänge. Nur dadurch, daß sie in ein »Buch« — d. h. einen zum Auswendiglernen bestimmten Schultext — Aufnahme fanden, konnten sie vor dem Vergessenwerden bewahrt bleiben. Gewifs hat es aber auch Vieles gegeben, was für sie als zu unheilig galt, um in die Rigveda-Samhitā aufgenommen zu werden. Von diesem ist wieder manches dadurch für uns gerettet worden, daß es später in eine andere Sammlung — die Atharvaveda-Samhitā — Aufnahme fand.

Die Atharvaveda-Samhitā.¹⁾

»Atharva-veda« bedeutet so viel wie »der Veda der Atharvans« oder »das Wissen von den Zaubersprüchen.« Ursprünglich bezeichnet aber das Wort Atharvan einen Feuerpriester, und es ist wohl der älteste indische Name für »Priester« überhaupt,

¹⁾ Eine vollständige deutsche Übersetzung des Atharvaveda gibt es nicht, wohl aber Übersetzungen einzelner Bücher und ausgewählter Hymnen. Eine große Auswahl von Hymnen ist übersetzt von Alfred Ludwig im dritten Band seines »Rigveda« (Prag 1878), S. 428—551. Eine Auswahl metrischer Übersetzungen gibt Julius Grill, »Hundert Lieder des Atharva-Veda« (zweite Aufl., Stuttgart 1888). A. Weber hat übersetzt: die Bücher I bis V und XIV im 4., 13., 17., 18. und 5. Band der »Indischen Studien« resp., ferner Buch XVIII in den

denn das Wort geht in die indo-iranische Zeit zurück. Den indischen Atharvans entsprechen nämlich die Āthrvans oder »Feuerleute« des Avesta¹). Der Feuerkult spielte im täglichen Leben der alten Inder keine geringere Rolle als bei den so oft als »Feueranbetern« bezeichneten alten Persern; die Priester dieses uralten Feuerkultes waren aber noch — wie die Schamanen Nordasiens und die Medizinmänner der Indianer — »Zauberpriester«, d. h. Priester und Zauberer in einer Person, wie ja auch in dem Worte »Magier« — wie die Āthrvans in Medien genannt wurden — die Begriffe Zauberer und Priester ineinanderfließen. So erklärt es sich, dass mit dem Worte atharvan auch die »Sprüche der Atharvans oder der Zauberpriester«, also die Zaubersprüche und Zauberformeln selbst bezeichnet wurden. Der älteste Name aber, unter dem dieser Veda in der indischen Litteratur bekannt ist, lautet Atharvāñgirasaḥ, d. h. »die Atharvans und die Āngiras«. Die Āngiras sind ebenfalls eine Klasse von Feuerpriestern der Vorzeit, und das Wort erlangte ebenso wie atharvan die Bedeutung von »Zauberformeln und Zaubersprüchen«. Die beiden Ausdrücke atharvan und āngiras bezeichnen aber zwei verschiedene Gattungen von Zauberformeln: atharvan ist »heiliger, glückbringender Zauber«, während āngiras »feindlichen Zauber, schwarze Magie« bedeutet. Zu den Atharvans gehören z. B. die zur Heilung von Krankheiten dienenden Zauberformeln, während zu den Āngiras die Verfluchungen von Feinden, Nebenbuhlern,

Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1895 und 1896. Das XV. Buch hat Th. Aufrecht im ersten Band der »Indischen Studien« und die ersten 50 Hymnen des VI. Buches C. A. Florenz (Göttingen 1887, Doktordissertation) ins Deutsche übersetzt. Viktor Henry übersetzte die Bücher VII bis XIII ins Französische (Paris 1891—96). Eine vollständige englische Übersetzung gibt es von R. T. H. Griffith (Benares 1895—6). Die beste Auswahl in vorzüglicher englischer Übersetzung ist die von M. Bloomfield (Sacred Books of the East, vol. 42). Derselbe Gelehrte hat auch im »Grundriss« (Bd. II, erstes Heft, B) sehr eingehend über den Atharvaveda gehandelt, und diesem vortrefflichen Werke ist der Verfasser für die folgende Darstellung, namentlich auch für die Klassifikation der Hymnen, zu besonderem Danke verpflichtet.

¹) Auch im alten Rom gehören die *flamines*, welche das Brandopfer zu vollziehen hatten, zu den ältesten Priestern. (Th. Mommsen, Römische Geschichte, 4. Aufl. I, S. 170 f.)

bösen Zauberern u. dgl. gehören. Der alte Name Atharvāṅgirasaḥ bezeichnet also diese beiden Arten von Zauberformeln, welche den Hauptinhalt des Atharvaveda bilden. Der spätere Name Atharvaveda ist bloß eine Abkürzung für »Veda der Atharvans und Āṅgiras«.

Die Atharvaveda-Samhitā nun — gewöhnlich schlechthin »der Atharvaveda« genannt — ist in der Rezension, welche uns am besten erhalten ist¹⁾), eine Sammlung von 731 Hymnen, welche ungefähr 6000 Verse enthalten. Sie ist in 20 Bücher eingeteilt. Von diesen ist das XX. Buch erst sehr spät hinzugefügt worden, und auch das XIX. Buch gehörte ursprünglich der Samhitā nicht an. Das XX. Buch ist fast ganz aus Hymnen zusammengesetzt, welche wörtlich der Rigveda-Samhitā entnommen sind. Aufserdem ist noch ungefähr ein Siebentel der Atharvaveda-Samhitā dem Rigveda entnommen; und zwar findet sich mehr als die Hälfte der Verse, welche der Atharvaveda mit dem Rigveda gemeinsam hat, im X. Buch, die meisten der übrigen Verse im I. und VIII. Buch des Rigveda. Die Anordnung der Hymnen in den 18 echten Büchern folgt einem gewissen Plan und verrät eine ziemlich sorgfältige redaktionelle Tätigkeit. Die ersten sieben Bücher bestehen aus zahlreichen kurzen Hymnen, und zwar haben die Hymnen in Buch I in der Regel vier, in Buch II fünf, in Buch III sechs, in Buch IV sieben Verse. Die Hymnen des V. Buches haben mindestens acht und höchstens achtzehn Verse. Das VI. Buch besteht aus 142 Hymnen von zumeist nur drei Versen und das VII. Buch aus 118 Hymnen, von denen die meisten nur einen oder zwei Verse enthalten. Die Bücher VIII—XIV, XVII und XVIII bestehen durchwegs aus sehr langen Hymnen, und zwar steht der kürzeste Hymnus (mit 21 Versen) am Anfang dieser Reihe (VIII, 1) und der längste (mit 89 Versen) am Ende derselben (XVIII, 4). Buch XV und der größte Teil von Buch XVI, welche die Reihe unterbrechen, sind in Prosa abgefasst und dem Stil und der Sprache nach den Brāhmaṇas ähnlich. Trotzdem

¹⁾ Es ist die Śaunaka-Rezension oder der zur Śaunaka-Schule gehörige Samhitatext. Nur durch eine einzige, ungenaue Handschrift bekannt ist die Paippalāda-Rezension. Der Text der Śaunaka-Rezension ist herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney, Berlin 1856.

bei dieser Anordnung in erster Linie etwas rein Äußerliches — die Verszahl — in Betracht gezogen ist, wird doch auch auf den Inhalt einige Rücksicht genommen. Zwei, drei, vier und auch mehr Hymnen, die denselben Gegenstand behandeln, stehen oft beisammen. Zuweilen ist der erste Hymnus eines Buches mit Rücksicht auf seinen Inhalt an den Anfang gestellt; so beginnen die Bücher II., IV., V. und VII. mit theosophischen Hymnen, was gewifs absichtlich ist. Die Bücher XIII.—XVIII. sind ihrem Inhalte nach fast ganz einheitlich; so enthält Buch XIV. nur Hochzeitssprüche und Buch XVIII. nur Totenbestattungsverse.

Sprache und Metrik der Hymnen des Atharvaveda sind im wesentlichen dieselben wie die der Rigveda-Samhitā. Doch finden sich in der Sprache des Atharvaveda zum Teil entschieden jüngere und zum Teil mehr volkstümliche Bildungen, und auch die Metrik wird bei weitem nicht so streng gehandhabt wie im Rigveda. Abgesehen von Buch XV., das ganz, und Buch XVI., das größtentheils in Prosa abgefaßt ist, finden wir auch sonst gelegentlich prosaische Stücke unter den Versen; und es ist oft nicht leicht, zu entscheiden, ob ein Stück in gehobener Prosa oder in schlechtgebauten Versen verfaßt ist. Auch das kommt vor, daß ein ursprünglich richtiges Metrum durch eine Einschiebung oder Textverderbnis gestört wird. In einzelnen Fällen weisen wohl die sprachlichen und metrischen Tatsachen darauf hin, daß wir es mit jüngeren Stücken zu tun haben. Im allgemeinen aber lassen sich aus der Sprache und dem Metrum keine Schlüsse auf die Abfassungszeit der Hymnen, noch weniger auf das Alter der Redaktion unserer Samhitā ziehen. Denn es bleibt immer eine offene Frage, ob die sprachlichen Eigentümlichkeiten und die metrischen Freiheiten, durch welche sich die Zaubersprüche des Atharvaveda von der Hymnendichtung des Rigveda unterscheiden, auf einem Unterschied in der Entstehungszeit oder auf der Verschiedenheit zwischen volkstümlicher und priesterlicher Dichtung beruhen. (Vgl. oben S. 53 f.)

Hingegen gibt es andere Tatsachen, welche unwiderleglich beweisen, daß unsere Redaktion der Atharvaveda-Samhitā jünger ist als die der Rigveda-Samhitā. Zunächst führen uns die geographischen und kulturellen Verhältnisse, wie sie sich im Atharvaveda widerspiegeln, in eine jüngere Zeit. Die vedischen Arier

sind nun bereits weiter nach Südosten vorgedrungen und schon im Gangeslande ansässig. Der in den Sumpfwaldungen Bengalens einheimische und daher im Rigveda noch unbekannte Tiger erscheint im Atharvaveda schon als das mächtigste und gefürchtetste aller Raubtiere, und bei der Königsweihe tritt der König auf ein Tigerfell, das Symbol königlicher Macht. Der Atharvaveda kennt nicht nur die vier Kasten — Brähmaṇas, Kṣatriyas, Vaiśyas und Śūdras —, sondern in einer Reihe von Hymnen werden schon (wie das später mehr und mehr der Fall ist) von der Priesterkaste die höchsten Ansprüche erhoben, und die Brahmanen werden bereits oft als die »Götter«¹⁾ dieser Erde bezeichnet. Die Zauberlieder des Atharvaveda, die ja gewifs ihren Hauptbestandteilen nach volkstümlich und uralt sind, haben auch in der Samhitā nicht mehr ihre ursprüngliche Gestalt, sondern sie sind brahmanisiert. Diese alten Sprüche und Formeln, deren Verfasser ebenso unbekannt sind wie die der Zaubersprüche und Zauberlieder anderer Völker, und die ursprünglich ebenso sehr »Volksdichtung« waren, wie die Zauberpoesie es ja überall ist, haben in der Atharvaveda-Samhitā ihren volkstümlichen Charakter zum Teil schon eingebüßt. Wir sehen auf Schritt und Tritt, dass die Sammlung von Priestern zusammengestellt worden ist, und dass auch viele der Hymnen von Priestern verfasst sind. Dieser priesterliche Horizont der Redakteure und zum Teil auch der Verfasser der Hymnen des Atharvaveda verrät sich in gelegentlichen Vergleichungen und Beiworten, wie etwa, wenn es in einem Spruch gegen Feldungeziefer heißt, es solle das Getreide unberührt lassen »wie der Brahmane unfertige Opferspeise«. Eine ganze Klasse von Hymnen des Atharvaveda — wir kommen unten auf sie zu sprechen — beschäftigt sich nur mit den Interessen der Brahmanen, der Priesterspeisung, der Opferlöhnuung u. dgl., und sie sind selbstverständlich das Werk von Priestern.

So wie aber diese Brahmanisierung der alten Zauberpoesie auf eine jüngere Zeit der Redaktion hinweist, so zeugt auch die Rolle, welche die vedischen Götter im Atharvaveda spielen, für

¹⁾ Einmal kommt der Ausdruck »Götter« für »Priester« auch im Rigveda vor (Rv. I, 128, 8). Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 205 ff.

die spätere Entstehungszeit der Samhitā. Wir begegnen hier denselben Göttern wie im Rigveda — Agni, Indra u. s. w. —, aber sie sind ihrem Charakter nach ganz verbläst, sie unterscheiden sich kaum einer von dem andern, ihre ursprüngliche Bedeutung als Naturwesen ist zum großen Teil vergessen; und da es sich ja in den Zauberliedern hauptsächlich um Vertreibung und Vernichtung von Dämonen handelt, werden auch die Götter nur zu diesem Zwecke angerufen, — sie sind alle zu Dämonentötern geworden. Auf eine jüngere Zeit weisen endlich auch diejenigen Hymnen des Atharvaveda hin, welche theosophische und kosmogonische Spekulationen enthalten. Wir finden in diesen Hymnen bereits eine ziemlich ausgebildete philosophische Terminologie und eine mit der Philosophie der Upaniṣads auf gleicher Stufe stehende Entwicklung des Pantheismus. Dass aber selbst diese philosophischen Hymnen zu Zauberzwecken verwendet werden, dass z. B. ein philosophischer Begriff wie Asat, »das Nichtseiende«, als ein Mittel zur Vernichtung von Feinden, Dämonen und Zauberern verwendet wird¹⁾), zeigt, dass wir hier bereits eine künstliche und sehr moderne Entwicklung des alten Zauberwesens vor uns haben.

Kein Zeichen jüngeren Datums ist es, dass die Heiligkeit des Atharvaveda von den Indern selbst lange nicht anerkannt wurde und vielfach noch heute bestritten wird. Der Grund hierfür ist in dem Charakter dieses Veda zu suchen. Zweck des Atharvaveda ist es, wie die Inder sagen, »zu besänftigen, zu segnen und zu fluchen«²⁾). Jene zahlreichen Zauberformeln aber, welche Flüche und Beschwörungen enthalten, gehören in das Gebiet des »unheiligen Zaubers«, von dem das Priestertum und die priesterliche Religion sich mehr und mehr loszusagen bemüht waren. Im Grunde ist ja zwischen Kult und Zauber kein wesentlicher Unterschied: durch beide sucht der Mensch auf die über- sinnliche Welt einzuwirken. Auch Priester und Zauberer sind ursprünglich ein und dasselbe. Aber in der Geschichte aller Völker beginnt eine Zeit, wo Götterkult und Zauberwerk aus- einanderzugehen streben (was niemals ganz gelingt), wo der mit

¹⁾ Ath. IV, 19, 6.

²⁾ D. h. die Dämonen zu besänftigen, die Freunde zu segnen und den Feinden zu fluchen.

den Göttern befreundete Priester sich von dem mit der unheimlichen Dämonenwelt im Bunde stehenden Zauberer lossagt und auf ihn von oben herabblickt. Dieser Gegensatz zwischen Zauberer und Priester bildete sich auch in Indien heraus. Nicht nur den buddhistischen und Jainistischen Mönchen ist es verboten, sich mit den Beschwörungen des Atharvaveda und mit Zauberwerk zu beschäftigen, sondern auch die brahmanischen Gesetzbücher erklären die Zauberei für eine Sünde, stellen die Zauberer mit Betrügern und Spitzbuben in eine Linie und fordern den König auf, mit Strafen gegen sie vorzugehen¹⁾). Freilich wird an anderen Stellen der Gesetzbücher den Brahmanen ausdrücklich gestattet, sich der Beschwörungen des Atharvaveda gegen ihre Feinde zu bedienen²⁾), und die rituellen Texte, welche uns die grossen Opfer schildern, enthalten zahllose Beschwörungsformeln und Beschreibungen von Zauberriten, durch welche der Priester »den, der uns halst, und den, den wir hassen«, — so lautet die stehende Formel — vernichten kann. Dennoch entstand in priesterlichen Kreisen eine gewisse Abneigung gegen den Veda der Zaubersprüche; er galt nicht als orthodox genug und wurde vielfach vom Kanon der heiligen Texte ausgeschlossen. Eine Sonderstellung in der heiligen Litteratur nahm er von Anfang an ein. Wo immer in älteren Werken von heiligem Wissen die Rede ist, da wird immer zuerst die *trayī vidyā*, »das dreifache Wissen«, d. h. Rigveda, Yajurveda und Sāmaveda, erwähnt; der Atharvaveda folgt immer erst nach der *trayī vidyā* und wird oft auch ganz übergangen. Es kommt sogar vor, daß die *Vedāngas* und die epischen Erzählungen (*itihāsapurāṇa*) als heilige Texte aufgeführt werden, während der Atharvaveda unerwähnt bleibt. So wird in einem *Grhyasūtra*³⁾ eine Zeremonie beschrieben, durch welche in das neugeborene Kind die *Vedas* »hineingelegt« werden sollen. Dies geschieht mittels eines Spruches, in welchem es heißt: »Den Rigveda lege ich in dich, den Yajurveda lege ich in dich, den Sāmaveda lege ich in dich, die Wechselreden (*vākovākya*) lege ich in dich, die Sagen und

¹⁾ Sacred Books of the East X, II, S. 176. XLV, S. 105, 133.
363. Manu IX, 258, 290. XI, 64. Viṣṇu-Smṛti 54, 25.

²⁾ Siehe unten S. 129.

³⁾ Śāṅkhāyana-Grhyasūtra I, 24, 8.

Legenden (itihāsapurāṇa) lege ich in dich, alle Vedas lege ich in dich.« Hier ist also der Atharvaveda absichtlich übergangen. Selbst in alten buddhistischen Texten wird von gelehrten Brahmanen gesagt, daß sie in den drei Vedas bewandert sind.¹⁾ Dafs aber diese Nichterwähnung des Atharvaveda kein Beweis für die späte Entstehung der Samhitā ist, geht schon daraus hervor, daß bereits in einer Samhitā des schwarzen Yajurveda²⁾ und auch sonst gelegentlich in alten Brāhmaṇas und Upaniṣads der Atharvaveda neben den drei anderen Vedas genannt wird.

Wenn es aber auch feststeht, daß unsere Redaktion der Atharvaveda-Samhitā jünger ist als die der Rigveda-Samhitā, so folgt daraus keineswegs, daß die Hymnen selbst jünger sind als die Rigvedahymnen. Es folgt nur, daß die jüngsten Hymnen des Atharvaveda jünger sind als die jüngsten Hymnen des Rigveda. Aber so gewifs es ist, daß es unter den Hymnen des Atharvaveda viele gibt, welche jünger sind als die große Mehrzahl der Rigvedahymnen, so gewifs ist es, daß die Zauberpoesie des Atharvaveda an sich mindestens ebenso alt, wenn nicht älter ist als die Opferpoesie des Rigveda, daß zahlreiche Stücke des Atharvaveda in dieselbe graue Vorzeit zurückreichen wie die ältesten Lieder des Rigveda. Denn es geht durchaus nicht an, etwa von einer »Periode des Atharvaveda« zu sprechen. Wie die Rigveda-Samhitā so enthält auch die Sammlung des Atharvaveda Stücke, welche durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind. Und nur von den jüngeren Bestandteilen der Atharvaveda-Samhitā kann man sagen, daß manche derselben erst nach dem Vorbild der Rigvedahymnen gedichtet worden sind. Für unrichtig halte ich aber die Ansicht von Oldenberg³⁾, daß die älteste Gestalt der Zauberformeln in Indien die prosaische gewesen, und daß die ganze Litteratur von Zauberversen und Zauberliedern erst nach dem »Vorbild ihrer älteren Schwester, der Poesie der Opferhymnen« geschaffen worden sei.

¹⁾ Besonders merkwürdig ist Suttanipāta, Selasutta, wo von dem Brahmanen Sela gesagt wird, daß er in den drei Vedas, den Vedāṅgas und dem Itihāsa als fünftem bewandert ist (ed. Fausboll, p. 101). Auch in Suttanipāta 1019 heißt es von Bhāvari, daß er die drei Vedas bekleistert hat. (Sacred Books of the East, vol. X, II, pp. 98 und 189.)

²⁾ Taittirīya-Samhitā VII, 5, 11, 2, wo der Plural von Āṅgiras im Sinne von »Atharvaveda« steht. S. oben S. 104 f.

³⁾ Literatur des alten Indien, S. 41.

Aus den Zauberliedern des Atharvaveda spricht doch ein ganz anderer Geist als aus den Hymnen des Rigveda. Es ist eine ganz andere Welt, in der wir uns hier bewegen. Dort die großen Götter des Himmels, welche die gewaltigen Naturerscheinungen verkörpern, die der Sänger verherrlicht und lobpreist, denen er opfert, und zu denen er betet, starke, hilfreiche, zum Teil erhabene Wesen, freundliche Lichtgottheiten zumeist, — hier die finsternen, dämonischen Mächte, welche Krankheit und Unglück über die Menschen bringen, gespenstische Wesen, gegen die der Zauberer seine wilden Flüche schleudert, oder die er durch Schmeichelreden besänftigen und bannen will. Viele dieser Zauberlieder gehören ja gerade so wie die dazugehörigen Zauberriten einem Kreise von Vorstellungen an, welche, über die ganze Erde verbreitet, bei den verschiedensten Völkern aller Länder mit überraschender Ähnlichkeit immer wiederkehren. Wir finden genau dieselben Anschauungen, genau dieselben seltsamen Gedankensprünge in den Zauberliedern und Zauberriten, wie sie uns der Atharvaveda von den alten Indern aufbewahrt hat, auch bei den Indianern Nordamerikas, bei den Negervölkern Afrikas, bei Malaien und Mongolen, bei den alten Griechen und Römern und vielfach noch bei dem Landvolk im heutigen Europa wieder. Es finden sich denn auch zahlreiche Verse im Atharvaveda, welche ihrem Charakter und oft auch ihrem Inhalte nach von den Zaubersprüchen der indianischen Medizinmänner und der tatarischen Schamanen ebensowenig verschieden sind wie von den Merseburger Zaubersprüchen, die zu den kärglichen Überresten ältester deutscher Poesie gehören. So lesen wir z. B. in einem der Merseburger Zaubersprüche, daß »Wodan, der es wohl verstand«, die Beinverrenkung von Balders Fohlen mit der Formel besprach:

»Bein zu Beine,
Blut zu Blute.
Glied zu Gliedern,
Als wenn sie geleimet wären.«

Und ganz ähnlich heißt es im Atharvaveda IV, 12 in einem Spruch gegen Beinbruch:

»Mark mit Mark füg' sich zusammen,
Glied mit Glied füg' sich zusammen.
Was vom Fleisch dir abgefallen,
Und der Knochen wachs' zusammen.«

Mark mit Mark soll sich vereinen,
Haut mit Haut zusammenwachsen,
Blut und Knochen soll verwachsen,
Fleisch mit Fleisch zusammenwachsen!

Haar mit Haar bring du¹⁾ zusammen,
Haut mit Haut bring du zusammen, —
Blut und Knochen soll verwachsen, —
Kraut, vereinig' das Gespalt'ne.“

Gerade darin liegt die große Bedeutung der Atharvaveda-Samhitā, daß sie für uns eine unschätzbare Quelle ist für die Kenntnis des eigentlichen, von der Priesterreligion noch unbeeinflußten Volksglaubens, des Glaubens an zahllose Geister, Kobolde, Gespenster und Dämonen aller Art, und des ethnologisch und religionsgeschichtlich so überaus wichtigen Zauberwesens. Wie wichtig gerade für den Ethnologen der Atharvaveda ist, das mag die folgende Übersicht über die verschiedenen Klassen von Hymnen, welche die Sammlung enthält, zeigen.

Einen Hauptbestandteil der Atharvaveda-Samhitā bilden die Lieder und Sprüche zur Heilung von Krankheiten, welche zu den Heilzauberriten (bhaisajyāni) gehören. Sie sind entweder an die als persönliche Wesen, als Dämonen gedachten Krankheiten²⁾ selbst gerichtet oder aber an ganze Klassen von Dämonen, welche als Verursacher von Krankheiten gelten. Und wie bei anderen Völkern herrscht auch in Indien der Glaube, daß diese Dämonen den Kranken entweder von außen bedrängen und quälen, oder daß der Kranke von ihnen besessen ist. Manche dieser Sprüche sind auch Anrufungen und Lobpreisungen des Heilkrautes, welches zur Heilung der Krankheit dienen soll; andere wieder sind Gebete an das Wasser, dem besondere Heilkraft zugeschrieben wird, oder an das Feuer, welches den Indern als der kräftigste Dämonenverscheucher gilt. Diese Zauberlieder bilden zusammen mit den dazugehörigen Zauberriten, von denen wir aus dem später zu nennenden Kauśikasūtra Kunde haben, das älteste System der indischen medizinischen

¹⁾ Das Heilkraut ist angesprochen.

²⁾ Der Name der Krankheit ist zugleich der Name des Dämons. Genau so ist es z. B. bei den Malaien: So viele Krankheiten sie kennen, so viele Namen von Krankheitsgeistern besitzen sie.

Wissenschaft. Mit grosser Anschaulichkeit werden in den Liedern oft die Symptome der verschiedenen Krankheiten geschildert, und sie sind daher auch für die Geschichte der Medizin nicht uninteressant. Dies gilt besonders von den Sprüchen gegen das Fieber. Wegen seiner Häufigkeit und Heftigkeit wird das Fieber noch in den späteren Lehrbüchern der Medizin »der König der Krankheiten« genannt. Und an den Takman — dies ist der Name des als Dämon gedachten Fiebers im Atharvaveda — sind zahlreiche Sprüche gerichtet. So z. B. der Hymnus Ath. V, 22, von dem einige Verse hier angeführt seien:

„Der du alle Menschen gelb machst,
Sie versengst wie lodernd Feuer,
Jetzt, o Takman, werde kraftlos,
Jetzt geh fort, hinab, hinunter! (2)

Ihn, der fleckig ist, gesprenkelt,
Der wie roter Staub, den Takman —
Jag ihn fort, allkräftig Kraut du,
Weg, hinunter in die Tiefe! (3)

Geh zu Müjavants, zu Balhiks¹⁾),
Takman, fort, in ferne Lande;
Such ein üppig Šudraweib dir,
Schüttle sie gehörig, Takman! 7)

Wenn du, kalt und wieder heiss gleich,
Wenn, vereint mit Husten, Takman,
Du den Kranken schüttelst, schrecklich
Sind dann deine Pfeile; — schon uns! (10)

Mit dem Husten, deinem Bruder,
Und der Schwindsucht, deiner Schwester,
Mit dem Vetter Aussatz, Takman,
Geh hinweg zu fremden Leuten!« (12)

Dieser fromme Wunsch, dass die Krankheit zu anderen Völkern gehen, andere Länder heimsuchen möge, kehrt in den Liedern des Atharvaveda nicht selten wieder. In ähnlicher Weise schickt man den Husten von dem Kranken fort in weite Ferne mit dem Spruch Ath. VI, 105:

¹⁾ Namen von Völkerstämmen.

Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur.

»Wie der Geist mit seinen Wünschen rasch in weite Fernen fliegt,
So flieg, Husten, fort von hier mit des Geistes raschem Flug.

Wie der Pfeil, der wohlgeschärfte, rasch in weite Fernen fliegt,
So flieg, Husten, fort von hier längs der Erde weitem Raum!

Wie des Sonnengottes Strahlen rasch in weite Fernen flieg'n,
So flieg, Husten, fort von hier längs des Meeres Wogenenschwall!*

Um ihrer bilderreichen, schwungvollen Sprache willen verdienen manche dieser Zauberlieder auch als Erzeugnisse lyrischer Dichtung geschätzt zu werden. Zu hohe Anforderungen darf man freilich nicht an diese Poesie stellen; man muß sich damit begnügen, hie und da durch ein hübsches Bild überrascht zu werden, wie wenn in einem Spruch gegen Blutung der Zauberer die Adern als rotgekleidete Mädchen anspricht (Ath. I, 17):

»Die Mädchen, die einher dort ziehn, die Adern, rötlich angetan,
Sie sollen kraftlos stillestehn, wie Schwestern, wenn ein Bruder fehlt.

Steh still, du Untre, Obre auch, und auch du Mittlere, steh still;
Die winzig kleine steht, so komm' das grofse Blutgefäß zum Stehn!

Von hundert Blutgefäßen hier, von all den tausend Adern da
Stehn jetzt die in der Mitte hier, und auch die Enden ruhen aus.

Als dämmte euch ein Uferrand, ein hoher Wall von Sand und Kies,
So steht fein still und ruhet nun!«¹⁾

Aber nicht immer sind diese Sprüche so poetisch. Gar oft sind sie recht eintönig, und viele derselben haben mit den Dichtungen der Naturvölker das gemeinsam, daß gerade die eintönige Wiederholung derselben Worte und Sätze es hauptsächlich ist, was die dichterische Form bei ihnen ausmacht²⁾). Nicht selten ist auch, wie dies ja bei den Zaubersprüchen aller Völker der Fall zu sein pflegt, ihr Sinn absichtlich rätselhaft und dunkel. Ein solcher eintöniger und zugleich dunkler Spruch ist z. B. der gegen skrofulöse Geschwüre (Ath. VI, 25):

»Die fünfundfünfzig, die auf dem Genick zusammenkommen,
sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.

¹⁾ Übersetzt von Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, S. 16 f.

²⁾ Über die Wiederholung als die roheste Anfangsform der Dichtung vgl. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien 1900, S. 523 ff.

Die siebenundsiebenzig, die auf dem Hals zusammenkommen,
sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.

Die neunundneunzig, die auf den Schultern zusammenkommen,
sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.«

Eine merkwürdige Übereinstimmung herrscht aber auch hier zwischen indischen und deutschen Zaubersprüchen. Gerade so wie der Atharvaveda von 55, 77, 99 Krankheiten spricht, so ist auch in deutschen Zaubersprüchen gern von 77 oder 99 Krankheiten die Rede. So lautet ein deutscher Spruch gegen das Fieber:

»Dies Wasser und Christi Blut
Ist für das siebenundsiebzigerlei Fieber gut.«

Eine Vorstellung, welche die alten Inder nicht nur mit den Deutschen, sondern auch mit vielen anderen Völkern gemeinsam haben, ist die, dass viele Krankheiten durch Würmer verursacht werden. Es gibt daher eine Reihe von Zauberliedern, die zur Beschwörung und Vertreibung von allerlei Würmern dienen sollen. So lesen wir Ath. II, 31:

»Den Wurm, der in den Eingeweiden, den, der im Kopfe, und den, der in den Rippen ist, ... die Würmer zermalmen wir mit diesem Spruch. (4)

Die Würmer, die in den Bergen, in den Wäldern, in den Pflanzen, in dem Vieh, in den Gewässern, und die, welche sich in unseren Leibern niedergelassen haben, dieses ganze Würmergezücht zerschmettere ich.« (5)

Man denkt sich diese Würmer wie dämonische Wesen, spricht von ihrem König und Statthalter, von männlichen und weiblichen, von verschiedenfarbigen und phantastisch gestalteten Würmern u. dgl., so z. B. in dem Spruch gegen Würmer bei Kindern (Ath. V, 23):

»Erschlag die Würmer in diesem Knaben, o Indra, Herr der Schätze! Erschlagen sind alle feindlichen Mächte durch meine wilde Beschwörung. (2)

Den, der um die Augen herumkriecht, den, der um die Nase herumkriecht, den, der mitten unter die Zähne geht, — den Wurm zermalmen wir. (3)

Die zwei gleichfarbigen und die zwei verschiedenfarbigen, die zwei schwarzen und die zwei roten, der braune und der braunohrige, der Geier und der Kuckuck — erschlagen sind sie. (4)

Die Würmer mit weissen Schultern, die schwarzen mit weissen Armen und die bunten Würmer, die alle zermalmen wir. (5)

Erschlagen ist der König der Würmer, erschlagen ist der Statthalter der Würmer, erschlagen ist der Wurm; mit ihm ist seine Mutter erschlagen, sein Bruder erschlagen, seine Schwester erschlagen. (11)

Erschlagen sind seine Männer, erschlagen sind seine Nachbarn, und auch alle die ganz kleinwinzigen Würmchen sind erschlagen. (12)

Allen männlichen Würmern und allen weiblichen Würmern zerschmettere ich den Kopf mit dem Steine, verbrenne ich das Gesicht mit dem Feuer. (13)

Ganz ähnlich sind auch deutsche Zaubersprüche gegen »Wurm und Würmin« gerichtet, und auch von verschiedenfarbigen Würmern ist in dem deutschen Zauberspruch gegen das Zahnweh die Rede:

»Birnbaum, ich klage dir,
Drei Würmer stechen mir,
Der eine ist grau,
Der andre ist blau,
Der dritte ist rot, —
Ich wollt' wünschen, sie wären alle drei tot.«¹⁾

Sehr zahlreich sind auch die Zauberlieder, welche gegen ganze Klassen von Dämonen gerichtet sind, die als die Verursacher von Krankheiten gelten, so besonders gegen die Piśācas (Kobolde) und Rākṣasas (Teufel). Der Zweck dieser Sprüche ist die Vertreibung oder Bannung dieser dämonischen Wesen. Ein Beispiel ist das Lied Ath. IV, 36 gegen die Piśācas, dem die folgenden, hier in Prosa wiedergegebenen Verse entnommen sind, die von einem grenzenlosen Selbstbewußtsein des Zauberers zeugen:

»Eine Plage bin ich den Piśācas, wie der Tiger den Rinderbesitzern. Wie Hunde, wenn sie den Löwen erblicken haben, finden sie keinen Schlupfwinkel. (6)

Mit den Piśācas sollt' ich nicht fertig werden. nicht mit Dieben und Wegelagerern? Vom Dorfe, das mein Fuß betritt, verschwinden die Piśācas. (7)

¹⁾ Der Glaube, dass das Zahnweh von Würmern herrührt, ist nicht nur in Indien, Deutschland, England und Frankreich verbreitet. Auch in Madagaskar sagt man von einem, der Zahnweh hat: »Er ist krank durch den Wurm.« Und die Tschiroki-Indianer (Cherokees) haben einen Spruch gegen das Zahnweh, in dem es heißt: »Der Eindringling in dem Zahn hat gesprochen, und es ist nur ein Wurm.« (James Mooney im 7th Annual Report of the Bureau of Ethnology 1885—86. Washington 1891, S. 357 f.)

Vom Dorfe, das meine ungestüme Kraft betritt, verschwinden die Pišācas; nichts Böses führen sie mehr im Schilde. (8)

Neben diesem Glauben an teuflische Wesen, welche Krankheiten über die Menschen bringen, finden wir in Indien auch den weltweit verbreiteten Glauben an männliche und weibliche Dämonen (Incubi und Succubi), welche sterbliche Frauen und Männer des Nachts heimsuchen. Dies sind die Apsaras und Gandharvas des altindischen Volksglaubens, welche in jeder Beziehung und in geradezu überraschender Weise den Nixen und Elfen oder Mahren des deutschen Volksglaubens entsprechen. Sie sind eigentlich Naturgeister, Flufs- und Waldgottheiten. Flüsse und Bäume sind ihre Wohnstätten, die sie nur verlassen, um die Sterblichen anzulocken und durch unnatürlichen Beischlaf zu schädigen. Um diese Geister zu vertreiben, bedienten sich die altindischen Zauberer einer wohlriechenden Pflanze, Ajaśṛṅgī (»Bockshorn«, Odina pinnata) genannt, und sprachen dabei das Lied Ath. IV, 37, dem ich folgende Verse entnehme:

„Mit dir vertreiben wir die Apsaras und die Gandharvas. O Ajaśṛṅgī, jage (aja) die Rāksasas fort, verscheuche sie mit deinem Duft! (2)

Die Apsaras Guggulū, Pīlā, Naladī, Aukṣamandhi und Pramandanī sollen zum Flusse gehen, zur Furt der Gewässer, wie wegblasen. Dorthin machet euch fort, ihr Apsaras, denn ihr seid erkannt.“ (3)

Wo die Feigenbäume wachsen und die Bananen, die großen Bäume mit hohen Wipfeln, — wo eure goldenen und silbernen Schaukeln sind, wo Zimbeln und Lauten zusammenklingen, — dorthin machet euch fort, ihr Apsaras, denn ihr seid erkannt. (4)

Dem haarbuschgeschmückten Gandharva, dem Gemahl der Apsaras, der tanzend daherkommt, dem zermalme ich die Testikeln, dem spalte ich den Penis. (7)

Wie ein Hund ist der eine, wie ein Affe der andere. Wie ein Jüngling mit langem Haupthaar, lieblich anzuschauen, hängt sich der Gandharva an das Weib. Ihn verscheuchen wir von hier mit unserem mächtigen Zauberspruch. (11)

Die Apsaras sind ja eure Weiber; ihr, die Gandharvas, seid deren Gatten. Hinweg mit euch, ihr Unsterblichen; stelle nicht den Sterblichen nach!“ (12)

¹⁾ Nach dem Zauberglauben der Inder wie anderer Völker werden Geister und Gespenster dadurch machtlos, daß man sie erkennt und beim Namen ruft. Guggulū u. s. w. sind Namen bestimmter Apsaras.

Genau so wie in diesem Liede des Atharvaveda wird in deutschen Zaubersprüchen der Mahr aufgefordert, die Häuser der Sterblichen zu verlassen und zu den Flüssen und Bäumen zu gehen. Und wie die Apsaras und Gandharvas so lieben auch die germanischen Nixen und Elfen Musik und Tanz, womit sie sterbliche Männer und Frauen anlocken. Wie im altindischen Zauberliede der Gandharva bald als Hund, bald als Affe und bald als schöngelockter Jungling erscheint, so pflegt auch in deutschen Sagen der Mahr in allerlei Verwandlungen aufzutreten. Und wie die Apsaras der Inder in den Zweigen der Bananen- und Feigenbäume ihre Schaukeln haben, so schaukeln sich auch nach deutschem Volksglauben die Nixen in den Wipfeln und Ästen der Bäume. Und gerade so wie hier im Atharvaveda eine wohlriechende Pflanze zum Vertreiben der Dämonen dient, so gelten auch nach deutschem Geisterglauben wohlriechende Kräuter (wie Thymian) als vorzügliche Mittel, um Elfen und anderen Geisterspuk zu verscheuchen. Das sind schwerlich zufällige Übereinstimmungen, sondern wir dürfen wohl mit Adalbert Kuhn, der schon vor vierzig Jahren indische und germanische Zaubersprüche verglichen hat¹⁾), annehmen, daß nicht bloß gewisse Erscheinungen des Zauberthabens, sondern auch geradezu bestimmt ausgeprägte Formen von Zauberliedern und Zaubersprüchen in die indogermanische Vorzeit zurückreichen, daß wir also aus den deutschen und indischen Zauberliedern eine Art vorgeschichtlicher Poesie der Indogermanen erschließen können.

Wenig verschieden von den Heilzaubersprüchen sind die Gebete um Gesundheit und langes Leben, von den Indern *āyusyāṇi sūktāni*, d. h. »langes Leben bewirkende Hymnen«, genannt, welche die zweite Klasse von Hymnen des Atharvaveda bilden. Es sind dies Gebete, wie sie hauptsächlich bei Familienfesten, wie dem ersten Haarscheren des Knaben, dem Bartscheren des Jünglings und der Schülerweihe, in Verwendung kamen. In ziemlich eintöniger Weise kehrt hier die Bitte um hohes Alter, um ein Leben von »hundert Herbsten« oder »hundert Wintern«, um Befreiung von den 100 oder 101 Todesarten und um Schutz gegen allerlei Krankheiten immer wieder. Das aus

¹⁾ Im XIII. Band der Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft (1864). S. 49 ff., 113 ff.

einem einzigen Hymnus von 30 Strophen bestehende Buch XVII gehört auch hierher. So wie in den Heilzaubersprüchen oft das Heilkraut angerufen wird, welches der Zauberdoktor verwendet, so sind manche dieser Gebete um langes Leben an Amulette gerichtet, die dem, der sie trägt, Gesundheit und langes Leben sichern sollen.

Und mit diesen Gebeten berühren sich wieder aufs engste die ungemein zahlreichen Segenssprüche (pauṣṭikāni), durch die der Landmann, der Hirte, der Kaufmann Glück und Gediehen in ihren Unternehmungen zu gewinnen hoffen. Da finden wir ein Gebet, welches beim Hausbau verwendet wird, Segenssprüche beim Pflügen, beim Säen, für das Wachstum des Getreides und Beschwörungen gegen Feldungeziefer, Sprüche gegen Feuersgefahr, beim Regenzauber verwendete Gebete um Regen, zahlreiche Segenssprüche für das Gedeihen der Viehherden, Beschwörungen eines Hirten gegen wilde Tiere und Räuber. Gebete eines Kaufmanns um gute Geschäfte und Glück auf der Reise, eines Spielers um Glück mit den Würfeln, Bannsprüche und Beschwörungsformeln gegen die Schlangen u. dgl. mehr. Nur wenige von diesen Liedern und Sprüchen sind als Dichtungen bedeutend. Öfters aber kommt es vor, daß wir in einem sehr mittelmäßigen längeren Gedicht einzelne Verse von großer Schönheit finden. Am schönsten ist vielleicht das Regenlied Ath. IV, 15. Vom Winde getrieben — heißt es da — mögen die Wolken dahinziehen, und »während der große, wolkenumhüllte Stier¹⁾ brüllt, mögen die rauschenden Wasser die Erde erquicken«. Parjanya selbst wird mit den Worten angerufen:

· Schrei nur zu, Parjanya, donnre, peitsch den Ozean!
Salbe du mit deinem Nafs die Erde! Und von dir gesandt
Soll der Regen reichlich fliessen! Obdach suchend
Soll der Hirt mit seinen magern Kühen heimkehr'n.²⁾

Am wenigsten poetischen Gehalt besitzen diejenigen Segenssprüche, welche nur ganz allgemeine Bitten um Glück und Segen

¹⁾ Der Regengott Parjanya.

²⁾ In der Zeit der Dürre sind die Kühe wegen des kärglichen Futters mager geworden. Nun muß der Hirt vor dem Regen flüchten, und für das Vieh werden bessere Zeiten kommen. (Weber, Indische Studien, Bd. 18, S. 62.)

oder um Schutz vor Gefahr und Unheil enthalten. Zu den letzteren gehören die sogenannten »mṛgārasūktāni« (Ath. IV, 23—29), eine aus sieben Hymnen zu je sieben Versen bestehende Litanei. Sie sind der Reihe nach an Agni (1), Indra (2), Vāyu und Savitar (3), Himmel und Erde (4), die Maruts (5), Bhava und Šarva¹⁾ (6), Mitra und Varuṇa (7) gerichtet, und jeder Vers schließt mit der refrainartigen Bitte um Befreiung von Drangsal.

Das Wort amhas aber, welches wir hier durch »Drangsal« übersetzen, vereinigt in sich die Bedeutungen »Not, Bedrängnis« einerseits und »Schuld, Sünde« anderseits. Daher kann die eben erwähnte Litanei auch zu jener Klasse von Hymnen des Atharvaveda gerechnet werden, die mit Sühnzeremonien (prāyaścittāni) in Verbindung stehen. Diese Entschuldigungsformeln und Sprüche zur Reinigung von Schuld und Sünde sind von den Heilzaubersprüchen weniger verschieden, als man glauben möchte. Denn nach indischen Begriffen ist eine Entschuldigung, ein prāyaścitta, nicht nur für »Sünden« in unserem Sinne, d. h. Vergehen gegen das Sittengebot oder Verstöße gegen die Religion, erforderlich, sondern neben Entschuldigungsformeln für mangelhaft vollzogene Opfer und Zeremonien, für wissentlich und unwissentlich begangene Verbrechen, für Gedankensünden, für Nichtbezahlung von Schulden, insbesondere Spielschulden, für die im Gesetz verbotene Verheiratung eines jüngeren Bruders vor dem älteren und neben allgemein gehaltenen Gebeten um Befreiung von Schuld und Sünde und deren Folgen finden wir auch Sühnformeln und mit Sühnzeremonien verbundene Lieder und Sprüche, durch welche geistige und körperliche Gebrechen, unglückbedeutende Vorzeichen (z. B. durch Vogelflug oder die Geburt von Zwillingen oder die Geburt eines Kindes unter einem unglücklichen Stern), böse Träume und plötzliche Unglücksfälle »entsühnt«, d. h. abgewehrt oder in ihrer Wirkung abgeschwächt werden sollen. Die Begriffe »Schuld«, »Sünde«, »Unheil«, »Unglück« gehen fortwährend ineinander über. Es gilt eben alles Böse — Krankheit und Unglück ebenso wie Schuld und Sünde — als von übelwollenden Dämonen, von bösen Geistern veranlaßt.

¹⁾ Namen oder Formen des Rudra, eines Gottes, der im Zauberwesen und in den Zauberliedern des Atharvaveda eine Hauptrolle spielt, während er in den Hymnen des Rigveda mehr zurücktritt.

Wie der Kranke, der Wahnsinnige so ist auch der Übeltäter, der Sündige von einem bösen Dämon besessen. Und dieselben menschenfeindlichen Wesen, welche Krankheiten bringen, senden auch die unglücklichen Vorzeichen und die Unglücksfälle selbst. So wird z. B. Ath. X, 3 ein Amulett, das man sich umbindet, in 25 Versen überschwenglich gepriesen und verherrlicht als ein mächtiger Schutz gegen Feinde und Nebenbuhler, gegen Gefahren und Übel aller Art, gegen bösen Zauber, gegen böse Träume und unglückliche Vorzeichen, gegen »die Sünde, die meine Mutter, die mein Vater, die meine Brüder und meine Schwester und die wir selbst begangen haben«, und zugleich auch als ein Universalmittel gegen alle Krankheiten.

Durch den Einfluss böser Dämonen oder böswilliger Zauberer entsteht auch Familienzwist. Daher finden wir im Atharvaveda auch eine Anzahl von Zaubersprüchen zur Herstellung von Eintracht, die zwischen den Entstehungsformeln und den Segenssprüchen in der Mitte stehen. Denn hierher gehören nicht nur die Sprüche, durch welche Friede und Eintracht in der Familie hergestellt werden sollen, sondern auch Formeln, durch welche man den Zorn eines großen Herrn besänftigen oder durch die man Einfluss in einer Versammlung, Überredungskunst im Gerichtshof u. dgl. erlangen will. Eines der ansprechendsten unter den hierhergehörigen Liedern ist Ath. III, 30, das mit den Worten beginnt:

»Eines Herzens, eines Sinnes,
Frei von Hasse mache ich euch.
Freut euch einer an dem andern,
Wie am neugeborenen Kalb die Kuh.

Folksam sei der Sohn dem Vater,
Mit der Mutter eines Sinnes;
Süß und friedvoll sei die Rede,
Die zum Gatten spricht die Gattin!

Bruder hasse nicht den Bruder,
Und die Schwester nicht die Schwester:
Gleichgesinnt und gleichgestimmt,
Redet Worte voller Liebe!«

Es ist begreiflich, daß manche von diesen Versöhnungssprüchen auch zur Herstellung von Eintracht zwischen Ehegatten

verwendet werden konnten. Doch bilden die auf Ehe und Liebe bezüglichen Zauberlieder eine eigene grosse Klasse von Hymnen des Atharvaveda; und aus dem Kauśikasūtra lernen wir die mannigfachen Arten des Liebeszaubers und aller der Zauberriten kennen, welche die Inder als strikarmāṇi oder »Frauenriten« bezeichnen, und für welche diese Lieder und Sprüche verwendet wurden. Es gibt aber zwei Gattungen von hierhergehörigen Sprüchen. Die einen haben einen gemütlichen und friedlichen Charakter und beziehen sich auf Ehe und Kindererzeugung. Es sind fromme, mit harmlosen Zauberriten verbundene Sprüche, durch welche ein junges Mädchen zu einem Bräutigam oder ein junger Mann zu einer Braut zu kommen sucht, Segenssprüche über das Brautpaar und die Neuvermählten, Zauberlieder und Sprüche, durch welche die Empfängnis befördert und die Geburt eines männlichen Kindes erzielt werden soll, Gebete um Schutz für die Schwangere sowohl wie für das ungeborene und das neugeborene Kind u. dgl. Hierher gehört das ganze XIV. Buch, welches eine Sammlung von Hochzeitssprüchen enthält und im wesentlichen eine zweite, stark vermehrte Auflage der Hochzeitssprüche des Rigveda¹⁾ ist. Zahlreicher ist die zweite Gattung der hierhergehörigen Sprüche, aus wilden Beschwörungen und Flüchen bestehend, die sich auf Buhlschaft und Störungen des Ehelebens beziehen. Ziemlich harmlos sind ja noch die Zaubersprüche, durch welche eine Frau die Eifersucht ihres Mannes beruhigen will, oder die Verse, welche einem Mann die ungetreue Gattin wieder zurückbringen sollen, oder der Einschläferungszauber (Ath. IV, 5), in welchem der Vers: »Es schlafe die Mutter, es schlafe der Vater, es schlafe der Hund, es schlafe der Hausälteste, ihre Verwandten mögen schlafen, es schlafe ringsum alles Volk,« beweist, dass das Lied von einem Buhlen verwendet wird, der sich zum Liebchen schleicht. Minder harmlos und zum Teil von urwüchsiger Wildheit sind die Zaubersprüche, durch welche eine Person gegen ihren Willen zur Liebe gezwungen werden soll. Der in der ganzen Welt verbreitete Glaube, dass

¹⁾ Siehe oben S. 93 f. Sowohl die Hochzeitssprüche des Rigveda als auch des Atharvaveda ebenso wie die Liebeszauberlieder des Atharvaveda sind von A. Weber im V. Band der »Indischen Studien« übersetzt und erklärt worden.

man vermittelst eines Bildes einer Person schaden oder Gewalt über sie erlangen könne, findet sich auch im alten Indien. Wenn ein Mann sich die Liebe einer Frau verschaffen wollte, so machte er ein Bild aus Ton, nahm einen Bogen mit einer Sehne von Hanf, einen Pfeil, dessen Widerhaken ein Dorn war, dessen Feder von einer Eule stammte, dessen Schaft aus schwarzem Holz gemacht war, und begann mit dem Pfeile das Herz des Bildes zu durchbohren — eine symbolische Durchbohrung des Herzens der Geliebten mit dem Pfeile des Liebesgottes Kāma —, wobei er die Verse des Zauberliedes Ath. III, 25 rezitierte:

»Kāma, der Aufstachler, stachle dich auf! Nicht aushalten sollst du es auf deiner Lagerstätte! Mit des Kāma schrecklichem Pfeile durchbohre ich dir das Herz.

Mit dem Pfeil, dessen Feder die Sehnsucht, dessen Dorn die Liebe, dessen Schaft das Verlangen, — mit diesem Pfeile, wohlgezielt, durchbohre Kāma dir das Herz

Mit dem wohlgezielten Pfeil des Kāma, dem versengenden, der die Milz verdonnen macht, dessen Feder vorwärtsfliegt, — mit dem durchbohre ich dir das Herz.

Von heißer Glut verzehrt, lechzenden Mundes komm zu mir geschlichen! Sanft, des Stolzes bar, freundlich redend, treu ergeben, sei ganz mein eigen!

Mit der Peitsche peitsch' ich fort dich von der Mutter, von dem Vater, auf dass du in meiner Gewalt seiest, meinem Wunsch willfahrest.

Vertreibet, o Mitra und Varuṇa, ihre eigenen Gedanken aus ihrem Herzen! Und wenn ihr sie willenlos gemacht, gebet sie in meine Gewalt!«

In ähnlicher Weise verfährt eine Frau, wenn sie die Liebe eines Mannes erringen will. Sie macht sich ein Bild von dem Manne, stellt es vor sich hin und schleudert heißgemachte Pfeilspitzen gegen das Bild, indem sie die Lieder Ath. VI, 130 und 131 mit dem Refrain: »Sendet, Götter, Liebessehnsucht! Jener soll nach mir entbrennen!« dazu sagt, wo es z. B. heißt:

»Macht ihn liebestrunken, Stürme!
Macht ihn liebestrunken, Lüfte!
Feuer, mach ihn liebestrunken!
Jener soll nach mir entbrennen! (130, 4)

Liebesqual bring' ich hernieder
Dir vom Kopf bis auf die Füsse;
Sendet, Götter, Liebessehnsucht!
Jener soll nach mir entbrennen! (131, 1)

Rennst du gleich drei Meilen oder fünf,
Rennst du auch, soweit ein Rofs läuft,
Sollst zurück doch wieder kommen,
Meiner Söhne Vater werden.“ (131, 3)

Die wildesten und förmlich von Haß sprühenden Zauberlieder sind diejenigen, mit welchen Frauen ihre Nebenbuhlerinnen zu verdrängen suchen. Ein Beispiel ist Ath. I, 14:

„Ihr Liebesglück und ihren Glanz hab' ich an mich gerissen, wie einen Kranz vom Baume. Wie ein Berg auf festem Grunde soll lange sie im Elternhause sitzen!

Dies Mädchen, König Yama¹⁾), soll dir als deine Braut hingeworfen werden; jetzt aber soll sie an der Mutter, an des Bruders, an des Vaters Haus gefesselt sein!

Dies Weib soll deine Hausfrau sein, König Yama; dir übergeben wir sie. Lang soll sie im Elternhause sitzen, bis ihr das Haar vom Haupte fällt.

Mit dem Zauberspruch des Asita, des Kašyapa und des Gaya²⁾ verschliesse ich dein Liebesglück, wie Frauen (ihre Kleinodien) im Kasten.“³⁾

Eine unzweideutige Sprache von ungezügelter Wildheit führen auch die Lieder, durch welche eine Frau unfruchtbar gemacht (Ath. VII, 35) oder ein Mann der Zeugungskraft beraubt werden soll (Ath. VI, 138. VII, 90).

Diese Liebeszauberlieder gehören eigentlich schon zu jener Klasse von Hymnen, die mit dem alten Namen »Āngiras«⁴⁾ bezeichnet werden, zur Klasse der Flüche und Beschwörungen gegen Dämonen, Zauberer und Feinde (ābhicārikāṇi). Auch manche von den Heilzaubersprüchen können ebensogut zu dieser Klasse gerechnet werden, insofern sie Beschwörungen gegen die Krankheitsdämonen enthalten. Hierher gehört unter anderen auch die zweite Hälfte des XVI. Buches, welche eine Beschwörung gegen den Mahr oder Alp (das Alpdrücken) enthält, indem dieser Dämon aufgefordert wird, die Feinde heimzusuchen. Zwischen Dämonen und übelwollenden Zauberern

¹⁾ Der Todesgott!

²⁾ Wohl Namen berühmter Zauberer.

³⁾ Dieses schwierige Lied ist zuerst von M. Bloomfield (Sacred Books of the East XLII, S. 107, 252 ff.) richtig erklärt worden.

⁴⁾ Siehe oben S. 104 f.

und Hexen wird in diesen Beschwörungen kein Unterschied gemacht, und gegen sie wird namentlich Agni — das Feuer als Dämonenvernichter — zu Hilfe gerufen. Zahlreiche volkstümliche Namen von Dämonen, sonst ganz unbekannt, finden sich in diesen Hymnen, in denen uns überhaupt mehr als sonst echt volkstümliche Vorstellungen auf Schritt und Tritt begegnen. So stoßen wir hier auf die tief im Volksglauben — und zwar aller Völker — wurzelnde Anschauung, daß Krankheit und Unglück nicht nur von Dämonen, sondern auch von bösen, mit Zaubermacht ausgestatteten Menschen verursacht werden können. Der Zauber, durch den diese bösen Menschen Übel stiften, wird in den Liedern oft personifiziert und ihm ein Gegenzauber — ein Heilkraut, ein Amulett, ein Talisman — gegenübergestellt. Die mit diesem feindlichen Zauber und Gegenzauber verbundenen Sprüche und Lieder zeichnen sich oft durch eine urwüchsige Kraft und Wildheit aus, die eines gewissen Reizes nicht entbehrt. Und jedenfalls steckt in manchen dieser Flüche und Beschwörungen des Atharvaveda mehr gute volkstümliche Poesie als in den meisten Opferliedern und Gebeten des Rigveda. Ein Beispiel ist das zur Abwehr eines bösen Zaubers dienende Lied Ath. V, 14, von dem einige Verse hier angeführt seien:

»Aufgefunden hat der Adler, ausgegraben dich der Eber,
Pflanze, schädig du den Schädling, nieder schlag den Zauberstifter! (1)

Nieder schlag die Hexenmeister, nieder schlag die Zauberstifter!
Wer uns schaden will, den töte, töt ihn, Kraut, und schon ihn
nimmer! (2)

Schneidet, wie ein Stück aus einem Antilopenfelle, Götter,
Weg den Zauber, hängt ihn um dem Zauberstifter, wie ein Kleinod! (3)

Nimm den Zauber bei der Hand und führ ihn hin zum Zauberstifter,
Stell ihn vor sein Angesichte, daß er töt' den Zauberstifter! (4)

Fluch treff' den, der flucht, zum Zauberstifter soll der Zauber gehen.
Wie ein Wagen leicht dahinrollt, roll' zum Zauberer hin der Zauber. (5)

Ob ein Weib, ein Mann den bösen Unglückszauber hat bereitet, —
Wie ein Pferd am Halfter führen wir zu ihm zurück den Zauber. (6)

Geh wie der Sohn zum Vater, Zauber! Beifs wie die Viper, die
getreten!
Kehre zurück zum Zauberstifter, wie der befreite Flüchtlings
heimeilt! (10)

In ähnlicher Weise wird in dem Lied Ath. VI, 37 der Fluch personifiziert und dem Fluchenden zurückgeschickt mit den kräftigen Versen:

Hergekommen ist der tausendäugige Fluch auf seinem Wagen,
Den zu suchen, der uns fluchet, wie der Wolf das Haus des Schäfers.

Geh, o Fluch, an uns vorüber, wie an dem Teich ein lodernd Feuer!
Schlage den, der uns gefluchet, wie des Himmels Blitz den Baum
schlägt!

Wer uns flucht, wenn wir ihm fluchen, wer uns flucht, dem wir nicht
fluchen, —
Beide werf' ich sie dem Tod zu, wie dem Hunde einen Knochen..

Hierher gehört auch der grofsartige Hymnus an Varuna (Ath. IV, 16), dessen erste Hälfte die Allmacht und Allwissenheit Gottes in einer Sprache feiert, die uns aus den Psalmen geläufig ist, die aber in Indien nur äußerst selten gehört wird, während die zweite nichts anderes ist als eine kräftige Beschwörungsformel gegen Lügner und Verleumder, wie sie im Atharvaveda nicht selten sind. Ich gebe das merkwürdige Gedicht in der Übersetzung von R. Roth ¹⁾:

»Aus der Höhe schaut ein Wächter, wie einer, der daneben steht;
Verstohlen meint man es zu tun: und alles ist den Göttern kund.

Wenn einer steht und geht, wenn einer schleicht,
Zu Versteck und Schlupfwinkel sich zurückzieht,
Wo zwei zusammensitzend sich bereden:
Das weifs der König Varuna als Dritter.

Diese Erde gehört dem König Varuna,
Sein ist der hohe, unendliche Himmel;
Seine Lenden sind Luftmeer und Ozean;
Auch dieses Wässerchen ist seine Wohnstatt

Wer über den Himmel eilte zur Ferne,
Nicht käm' er los von Varuna, dem König.
Vom Himmel steigen seine Späher nieder;
Tausendäugig überschauen sie die Erde.

Alles sieht der königliche Varuna,
Was zwischen Himmel und Erd' ist, was jenseits;
Das Blinzen des menschlichen Auges zählt er;
Es liegt vor ihm wie Würfel vor dem Spieler.

¹⁾ Abhandlung über den Atharva Veda, Tübingen 1856, S. 29 f.

Ausgespannt sind deine glänzenden Stricke
Dreifach, o Varuṇa, siebenmal sieben;
Sie alle sollen umwinden den Lügner,
Freilassen aber, wer die Wahrheit redet.

Mit hundert Stricken, Varuṇa, umstricke ihn!
Laß nicht los, Menschenwächter, den Verleumder!
Mit hängendem Bauch sitze der Gemeine da,
Umwunden wie ein Fals, das aus dem Bande geht!

Der Schadenbringer Varuṇa, der Schadenlöser — der Gebieter Varuṇa,
der Verbieter —
Der göttliche Varuṇa, der menschliche —¹⁾

Ich binde dich mit allen diesen Fesseln,
Du N. N., Nachkomme des N. N., Sohn der N. N.,
Dir sprech' ich alle diese Fesseln zu.

Roth bemerkt zu diesem Lied: »Es gibt kein anderes Lied in der ganzen vedischen Litteratur, welches die göttliche Allwissenheit in so nachdrücklichen Worten ausspräche, und dennoch ist diese schöne Ausführung zum Exordium einer Beschwörung herabgewürdigt worden. Doch liegt hier, wie bei vielen anderen Stücken dieses Veda, die Vermutung nahe, daß vorhandene Bruchstücke älterer Hymnen dazu benutzt wurden, Zauberformeln aufzuputzen. Als ein Bruchstück dieser Art wären die fünf oder auch sechs ersten Verse unseres Liedes zu betrachten.« Ich kann diesen Worten nur zustimmen; die Annahme Bloomfields²⁾, daß das ganze Gedicht so, wie es ist, von Anfang an für Zauberzwecke verfaßt worden sei, scheint mir nicht gut denkbar.

Teils aus Beschwörungsformeln gegen Feinde, teils aus Segenssprüchen besteht eine ziemlich große Klasse von Zauberliedern, welche für die Bedürfnisse der Könige berechnet sind. Jeder König mußte in Indien von alters her seinen Purohita oder Hauspriester haben, und dieser Hauspriester mußte in den auf das Leben eines Königs bezüglichen Zauberriten (räjakarmāṇi, »Königsriten«) Bescheid wissen und in den zu diesen Riten gehörigen Liedern und Sprüchen bewandert sein.

¹⁾ Die Übersetzung dieses Verses ist sehr zweifelhaft. Es ist einer der vielen Verse im Atharvaveda, deren Sprache eine Art Kauderwelsch ist, wie es in den Zaubersprüchen aller Völker sich findet.

²⁾ Sacred Books of the East, XLII, S. 389.

Daher steht auch der Atharvaveda in engster Beziehung zur Kriegerkaste. So finden wir denn hier die Lieder, die sich auf die Königsweihe beziehen, wobei der König mit dem heiligen Weihwasser besprengt wird und auf ein Tigerfell tritt; wir finden Zaubersprüche, welche einem Könige Herrschaft über andere Fürsten, überhaupt Macht und Ruhm sichern sollen, Gebete für den König, wenn er die Rüstung anlegt, wenn er den Kriegswagen besteigt, u. dgl. Interessant ist ein Gebet (Ath. III, 4) bei der Königswahl, wo der himmlische König Varuna, indem der Name des Gottes mit dem Zeitwort var »wählen« in etymologische Verbindung gebracht wird, als derjenige erscheint, welcher den König wählt. Merkwürdig ist auch Ath. III, 3, eine Zauberformel für die Wiedereinsetzung eines verbannten Königs. Zu den schönsten Hymnen dieser Klasse gehören aber die Schlachtgesänge und Kriegszauberlieder, so insbesondere die zwei Lieder an die Trommel, welche die Kämpfer zur Schlacht und zum Sieg rufen sollen (Ath. V, 20 und 21). Als Beispiel folgen einige Verse von V, 20:

•Laut erdröhnt die Trommel, die von Holz gemacht, mit Kuhhaut überzogen;
Wie ein Krieger sich gebärdend wetzt die Stimme sie und zwingt die Feinde.
Siegessicher, wie der Löwe, als den Donnerruf erschallen! (1)

Wie ein Löwe donnert die von Holz gemachte, hautbespannte Trommel,
Wie ein Stier der geilen Kuh entgegenbrüllt. Ein Stier, o Trommel,
bist du,
Und die Feinde sind Verschnittne. Dein ist Indras feindezwingend
Feuer. (2)

Wie der brünst'ge Stier voll Macht inmitten der Herde, brülle,
Beutegewinner,
Laut dem Feind entgegen. Und mit Feuersglut durchbohr das Herz
der Gegner!
Auseinanderstieben sollen gleich die Feinde mit wankenden Schlacht-
reihn! (3)

Wenn die Frau des Feinds der Trommel weithinschallende Stimme
hört, so flieh' sie
Hilfe suchend, aufgeschreckt vom Kriegslärm, an der Hand ihr
Söhnlein führend,
Eiligst, furchtbeklommen beim Zusammenstoß der Todeswaffen!« (5)

Die Brahmanen waren aber von jeher viel zu praktische Leute, als daß sie die Zaubersprüche immer nur im Interesse der Könige oder anderer Leute und nicht auch für sich selbst benutzt hätten. Schon unter den zu den »Königsriten« gehörigen Zauberliedern finden sich einige, welche sich mehr mit dem Purohita, dem unentbehrlichen Hauspriester des Königs, als mit dem letzteren selbst beschäftigen. Und wenn es auch in der brahmanischen Litteratur nicht an Ausfällen gegen Zauberwerk und Beschwörungen fehlt¹⁾), so sagt doch das Gesetzbuch des Manu (XI, 33) klar und deutlich: »Ohne Bedenken soll der Brahmane sich der heiligen Texte des Atharvaveda bedienen; das Wort fürwahr ist die Waffe des Brahmanen; damit töte er seine Feinde.« So finden wir denn auch im Atharvaveda eine ganze Reihe von Zauberliedern und Beschwörungen im Interesse der Brahmanen. In den stärksten Ausdrücken wird in diesen Hymnen immer wieder die Unverletzlichkeit der Brahmanen und die Unantastbarkeit ihres Besitzes eingeschärft, und die schwersten Flüche werden gegen jene ausgesprochen, welche sich an Gut und Leben der Brahmanen vergreifen. Daneben wird die mystische Bedeutung der Dakṣiṇā, d. h. des Opferlohns, in den überschwenglichsten Ausdrücken hervorgehoben. Brahmanen zu unterdrücken, ist die schwerste aller Sünden; ihnen reichlichen Opferlohn zu geben, ist der höchste Gipfel der Frömmigkeit: das sind die Grundgedanken, die sich durch alle diese Lieder ziehen, die zu den unerquicklichsten des ganzen Atharvaveda gehören. Nur einige wenige der besseren dieser Hymnen enthalten Gebete um Einsicht, Weisheit, Ansehen und theologisches Wissen. Alle zu dieser Klasse gehörigen Lieder darf man wohl unbedenklich zu den jüngsten Bestandteilen der Atharvaveda-Sammlung rechnen.

Zu den jüngeren Bestandteilen der Samhitā gehören auch die für Opferzwecke verfaßten Lieder und Sprüche, welche wahrscheinlich nur deshalb in den Atharvaveda aufgenommen wurden, damit derselbe ebenso wie die drei anderen Vedas zum Opfer in Beziehung gebracht und als wirklicher »Veda« anerkannt werde. So finden wir z. B. zwei Āprihymnen²⁾ und andere den Opfergesängen des Rigveda entsprechende Lieder.

¹⁾ Siehe oben S. 109.

²⁾ Siehe oben S. 83 f.

Auch Prosaformeln, die denen des Yajurveda entsprechen, finden wir, z. B. im XVI. Buch, dessen ganze erste Hälfte aus Formeln besteht, in denen das Wasser verherrlicht wird, und die zu irgend-einem Lustrationsrituell in Beziehung stehen. Hierher gehört auch das XVIII. Buch, welches die zum Totenrituell und zur Ahnenverehrung gehörigen Sprüche enthält. Die Bestattungs-lieder aus dem X. Buch des Rigveda¹⁾ kehren hier wörtlich wieder und sind nur durch viele Zusätze vermehrt. Auch das ganz spät hinzugefügte XX. Buch, dessen Hymnen mit wenigen Ausnahmen sämtlich aus dem Rigveda entlehnt sind, steht zum Somaopfer in Beziehung. Neu sind in diesem Buch nur die sehr merkwürdigen »Kuntāpahymnen«²⁾, Ath. XX, 127—136. Auch sie fügen sich als Liturgien in das Opferritual ein, berühren sich aber ihrem Inhalte nach zum Teil mit den Dānastutis des Rigveda³⁾, indem sie die Freigebigkeit gewisser Fürsten preisen; zum Teil sind es Rätselfragen und deren Auflösungen⁴⁾, zum Teil aber auch — obszöne Lieder und derbe Zoten. Bei gewissen Opfern, die viele Tage lang dauerten, bildeten Hymnen von dieser Art die vorschriftsmässige Unterhaltung der Priester, welche schliesslich — nach dem treffenden Ausdruck von M. Bloomfield — in eine Art liturgischer »Saukneipe« ausartete.

Rituellen Ursprungs ist wahrscheinlich auch das in Prosa abgefasste XV. Buch. Es ist dies eine mystisch verworrene Verherrlichung des Vrātya, d. h. des in die Brahmanenkaste aufgenommenen Nichtariers; und die Sprüche wurden wohl bei einer Zeremonie verwendet, mittelst welcher diese Aufnahme vollzogen wurde.

Wegen seines mystischen und halb philosophischen Inhalts kann man aber dieses Buch auch zur letzten Klasse von Hymnen des Atharvaveda, die noch zu erwähnen ist, rechnen, nämlich zu den Hymnen theosophischen und kosmogonischen Inhalts, die wohl ohne Zweifel auch zu den jüngsten Bestand-teilen des Atharvaveda gehören. Nichts scheint ja dem Zauber-wesen ferner zu stehen als die Philosophie, und man könnte sich

¹⁾ Siehe oben S. 84 ff.

²⁾ Was der Name »Kuntāpa« bedeutet, ist nicht bekannt.

³⁾ Siehe oben S. 99 f.

⁴⁾ Gleich denen des Rigveda. S. oben S. 101 f.

darüber wundern, daß die Atharvaveda-Samhitā neben Zauberliedern, Flüchen und Segensprüchen auch Hymnen philosophischen Inhalts enthält. Wenn wir uns aber diese Hymnen näher ansehen, so werden wir bald finden, daß sie ebenso wie die Zauberlieder zum großen Teil auch nur praktischen Zwecken dienen. Es ist nicht das Sehnen und Suchen nach Wahrheit, nach der Lösung dunkler Welträtsel, das in ihnen zum Ausdruck kommt, sondern auch hier sind es nur Zauberkünstler, die sich als Philosophen gebärden, indem sie die geläufigen philosophischen Ausdrücke zu einem künstlichen, besser gesagt: gekünstelten Gewebe von aberwitzigen und überwitzigen Phantastereien missbrauchen, um den Eindruck des Mystischen, des Geheimnisvollen hervorzurufen. Was uns auf den ersten Blick als Tiefsinn erscheint, ist oft in Wirklichkeit nichts als leere Geheimtuerei, hinter der mehr Unsinn als Tiefsinn steckt; und für den Zaubermeister gehört ja die Geheimtuerei, das Verhüllen des Wirklichen unter einem mystischen Schleier, zum Handwerk. Doch setzen diese philosophischen Hymnen eine ziemlich hohe Entwicklung des metaphysischen Denkens voraus. Die Hauptgedanken der Upaniṣads, die Vorstellung von einem höchsten Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt (Prajāpati), und selbst die von einem unpersönlichen schöpferischen Prinzip sowie eine Reihe von philosophischen Kunstausdrücken, wie brahman, tapas, asat, prāṇa, manas, müssen zur Zeit, als diese Hymnen entstanden, bereits Gemeingut weiter Kreise gewesen sein. Darum dürfen wir auch in den theosophischen und kosmogonischen Hymnen des Atharvaveda nicht etwa eine Entwicklungsstufe der indischen Philosophie sehen. Die fruchtbaren Gedanken der wahrhaft philosophischen Hymnen des Rigveda haben ihre weitere Ausbildung erst in den Upaniṣads erfahren, und die philosophischen Hymnen des Atharvaveda können durchaus nicht als eine Übergangsstufe von der ältesten Philosophie zu der der Upaniṣads aufgefaßt werden. »Sie stehen«, wie Deussen sagt, »nicht sowohl innerhalb des großen Entwicklungsganges als vielmehr ihm zur Seite.«¹⁾)

Manch tiefer und wahrhaft philosophischer Gedanke blitzt zuweilen in diesen Hymnen aus dem mystischen Nebel hervor, aber wohl in den meisten Fällen wird man sagen können, daß

¹⁾ Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 209.

nicht der Atharvandichter der Urheber dieser Gedanken ist, sondern daß er nur fremden Geist seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. So ist es gewifs ein eines Philosophen würdiger Gedanke, daß Kāla, die Zeit, der Urgrund alles Seins ist. Allein, es ist die Sprache des Mystikers und nicht des Philosophen, wenn wir Ath. XIX, 53 lesen:

»Kāla fährt dahin, ein Ross mit sieben Zügeln, mit tausend Augen, nimmer alternd, reich an Samen; ihn besteigen die weisen Sänger; seine Räder sind alle Wesen.

Mit sieben Rädern fährt Kāla, sieben Naben hat er, Unsterblichkeit ist seine Achse. Hier führt Kāla alle diese Wesen. Als der erste der Götter eilt Kāla dahin.

Ein voller Krug ist auf Kāla gesetzt; den sehen wir vielfach gestaltet. Weg führt er alle diese Wesen. Kāla nennt man ihn im höchsten Himmel« u. s. w.

Wohl findet der Gedanke, daß Kāla, die Zeit, alles hervorgebracht hat, einen würdigen Ausdruck in den beiden Versen 5 und 6:

»Kāla hat den Himmel dort geschaffen, Kāla diese Erden hier. Was war, und was sein wird, entfaltet sich, von Kāla angetrieben.

Kāla hat die Erde geschaffen, in Kāla glüht die Sonne; in Kāla sind alle Wesen, in Kāla blickt das Auge um sich.«

Aber gleich in den folgenden Versen und im folgenden Hymnus (Ath. XIX, 54) wird dann in ganz mechanischer Weise alles mögliche als aus der Zeit entspringend aufgezählt, und namentlich werden der Reihe nach die verschiedenen Namen des Göttlichen, die zu jener Zeit bekannt waren, als von Kāla geschaffen erklärt, so Prajāpati, so das Brahman, das Tapas (Askese), der Prāṇa (Lebensodem) u. s. w.

Mehr Geheimniskrämerei als wahre Philosophie findet sich auch in den langen Rohitahymnen, aus denen das XIII. Buch des Atharvaveda besteht, in denen überdies allerlei nicht Zusammengehöriges bunt durcheinander gewürfelt erscheint. Da wird z. B. in dem ersten Hymnus Rohita, »der Rote«, d. i. die Sonne oder ein Genius der Sonne, als schöpferisches Prinzip gefeiert — »er schuf den Himmel und die Erde«, »er hat mit Kraft befestigt Erd' und Himmel« —; zu gleicher Zeit wird aber ein irdischer König verherrlicht und der himmlische König Rohita mit dem irdischen König in absichtlich verworrener Weise

in Zusammenhang gebracht. Mitten darinnen finden wir aber auch Verwünschungen gegen Feinde und Nebenbuhler und gegen denjenigen, der eine Kuh mit dem Fusse stößt oder gegen die Sonne sein Wasser abschlägt¹⁾). Und wieder in dem Hymnus XIII, 3 wird in einigen Versen, deren Pathos an den oben zitierten Varunahymnus erinnert, Rohita als höchstes Wesen gepriesen, daran aber ein Refrain gehängt, in welchem derselbe Rohita aufgefordert wird, denjenigen in seinem Zorn zu zermalmen, der einen Brahmanen quält. Es heißt da z. B.:

•Der Himmel hier und Erde hat erschaffen,
Der in die Dinge sich wie in ein Kleid hüllt.
In dem die Pole, die sechs Weiten ruhen,
Durch die er wie ein Vogel hoch hindurchblickt, --
 Ihm, dem zornmüt'gen Gott, sei der ein Greuel.
 Wer den dies wissenden Brahmanen schindet;
 Erschüttre ihn, o Rohita, zermalm ihn,
 Leg ihn in Fesseln, den Brahmanenschinder!

Durch den zu ihrer Zeit die Winde brausen,
Von dem herab die Meere sich ergießen, --
 Ihm, dem zornmüt'gen Gott u. s. w.

Der sterben läfst und leben läfst, von dem
Ihr Leben die Geschopfe alle haben, --
 Ihm, dem zornmüt'gen Gott u. s. w.

Der, wenn er einhaucht, Erd' und Himmel sättigt,
Durch seinen Aushauch füllt den Bauch des Meeres, --
 Ihm, dem zornmüt'gen Gott u. s. w.)

Neben solchen schwungvollen Verherrlichungen des Rohita finden sich aber mystische Gedankenspiele, wie wenn es heißt, dass die beiden Opfermelodien Bṛhat und Rathantara den Rohita erzeugt haben, oder wenn das Versmaß Gāyatrī als »der Unsterblichkeit Schoß« bezeichnet wird. Es wäre wohl vergebens, das mystische Halbdunkel, welches solche und ähnliche Verse umgibt, aufhellen zu wollen. Und so glaube ich auch nicht, dass

¹⁾ Bloomfield vergleicht hierzu Hesiod: *μηδ' ἄντ' ἡελίου τετραμμένος ὁρθὸς ὄμιχεῖν* (Ἐργά καὶ ἡμέραι 725). Vgl. Protagoras (Diog. Laert. VIII, 1, 19): *ποὺς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὄμιχεῖν*.

²⁾ Übersetzt von P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 227.

wir große philosophische Wahrheiten in einem Hymnus wie Ath. IV, 11 vermuten dürfen, wo der Ochs als Schöpfer und Erhalter der Welt gepriesen wird:

»Der Ochse trägt die Erde und den Himmel,
Der Ochse trägt den weiten Luftraum.
Der Ochs trägt die sechs weiten Himmelsräume,
Der Ochs durchdringt das ganze Weltall.«

Es kann uns auch nicht imponieren, dass dieser Ochs mit Indra und anderen höchsten Göttern gleichgesetzt wird, noch weniger, dass er Milch gibt — seine Milch ist das Opfer, der Opferlohn seine Melkung —, und wir glauben es gerne, dass, »wer die sieben unversieglichen Melkungen des Ochsen kennt, Nachkommenschaft und den Himmel erlangt.. Es ist mit diesem Ochsen nicht viel weiter her als mit dem Stier, der in Ath. IX. 4 überschwenglich gefeiert wird — er trägt alle Gestalten in seinen Weichen, er war im Anfang ein Abbild des Urwassers u. dgl. —, und von dem sich schliesslich herausstellt, dass er nur ein gewöhnlicher Opferstier ist, der geschlachtet werden soll. Dass aber diese Scheinphilosophie und Geheimniskrämerie im Grunde einen recht praktischen Zweck verfolgt, beweist ein Hymnus wie Ath. X, 10. Hier wird das große Mysterium von der Kuh verkündet: Himmel und Erde und die Wasser sind von der Kuh behütet. Hundert Eimer, hundert Melker, hundert Hüter sind auf ihrem Rücken. Die Götter, die in der Kuh atmen, die kennen auch die Kuh . . . Die Kuh ist die Mutter des Kriegers, das Opfer ist die Waffe der Kuh, aus ihr entstand der Gedanke. In dieser Weise geht es fort, bis diese Geheimlehre ihren Höhepunkt erreicht in den Worten: Die Kuh allein nennt man Unsterblichkeit, die Kuh allein verehrt man als den Tod; die Kuh ward dieses Weltall, Götter, Menschen, Asuras, Manen und Seher (sie alle sind die Kuh). Nun aber folgt die Nutzanwendung: Nur wer dieses große Geheimnis weiß, darf eine Kuh als Geschenk annehmen; und wer den Brahmanen eine Kuh schenkt, der erringt sich alle Welten, denn in der Kuh ist alles Höchste — Rta (die Weltordnung), Brahman (die Weltseele) und Tapas (die Askese) — eingeschlossen, und:

•Die Götter leben von der Kuh und auch die Menschen von der Kuh;
Die Kuh ist diese ganze Welt, soweit die Sonne niederschaut.«

Deussen¹⁾ hat sich unendliche Mühe gegeben, in den »philosophischen« Hymnen des Atharvaveda Sinn und Verstand zu entdecken und einen gewissen Zusammenhang herzustellen. Er findet z. B. in Ath. X, 2 und XI, 8 den Gedanken der »Verwirklichung des Brahman im Menschen« behandelt, und zwar in X, 2 »mehr von der physischen, teleologischen«, in XI, 8 »mehr von der psychischen Seite her«²⁾. Ich kann so viel Philosophie in diesen Hymnen nicht entdecken; ich glaube vielmehr, daß wir es auch hier nur mit Pseudophilosophen zu tun haben, die nicht eine neue Lehre von der Weltseele im Menschen verkündeten, sondern die diese Lehre bereits fertig vorfanden und in mystisch verworrender Zusammenhangslosigkeit vortrugen. Während in einem berühmten Hymnus des Rigveda (X, 121) ein tiefer Denker und ein wahrer Dichter in kühnen Worten auf die Grofsartigkeit des Kosmos hinweist und zweifelnd nach dem Schöpfer fragt, zählt uns im Atharvaveda X, 2 ein Versifex alle Glieder des Menschen der Reihe nach auf und fragt, wer sie geschaffen:

»Von wem sind des Menschen Fersen geschaffen? Von wem das Fleisch, von wem die Knöchel, von wem die wohlgeformten Finger? Von wem die Öffnungen? . . . Warum haben sie des Menschen Fußknöchel unten und oberhalb die Kniescheiben gemacht? Warum die Beine voneinander getrennt niedergesetzt, und wo sind die Angeln der Kniee? Wer hat wohl das ersonnen?« u. s. w.

So geht es acht Verse hindurch fort. Dann folgen neun Verse, in denen nach allem möglichen gefragt wird, was zum menschlichen Organismus und zum Menschenleben überhaupt gehört: »Woher stammt Lust und Unlust, woher der Schlaf, die Angst, die Mattigkeit, woher alle Freuden und Wonnen des Menschen? Woher Not und Elend?« u. s. w. Durcheinander wird in demselben Tone gefragt, wer das Wasser in den Körper, das Blut in die Adern gelegt, woher der Mensch Gestalt, Gröfse und Namen bekommen, wer ihm Gang, Verstand, Atem, Wahrheit und Unwahrheit, Unsterblichkeit und Tod, Kleidung, langes

¹⁾ Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, S. 209 ff. Vgl. auch Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitä, verglichen mit den Philosophem der älteren Upanishads. Straßburg 1887.

²⁾ Deussen a. a. O. S. 264 ff.

Leben, Kraft und Schnelligkeit verliehen hat, u. s. w. Es wird dann weiter gefragt, woher der Mensch seine Herrschaft über die Natur erlange, und alle diese Fragen werden dahin beantwortet, daß der Mensch als Brahman (Weltseele) das geworden, was er ist, und all seine Macht erreicht habe. So weit ist der Hymnus nicht gerade schön, aber wenigstens ziemlich klar. Nun folgt aber der gewöhnliche mystische Schwindel in den Schlußversen 26—33, wo es z. B. heißt:

»Als der Atharvan ihm sein Herz und sein Haupt zusammengehnäht hatte, da regte er ihn oberhalb des Gehirns vom Haupte her als Läuterer an.

Dem Atharvan gehört dies Haupt, ein festgeschlossener Götterkasten, und dieses Haupt schützt der Atem, die Speise und der Verstand.«

Man tut, glaube ich, solchen Versen zuviel Ehre an, wenn man tiefesinnige Weisheit in ihnen sucht. Darum kann ich auch in dem Hymnus Ath. XI, 8, der nach Deussen »die ursprüngliche Entstehung des Menschen durch ein Zusammenfahren psychischer und physischer, übrigens insgesamt von Brahman abhängiger Faktoren« schildern soll, nicht so viel Tiefsinn finden. So wie der Lügner manchmal die Wahrheit sprechen muß, damit man ihm seine Lügen glaube, so muß auch der Mystiker hier und da einen wirklich philosophischen Gedanken, den er irgendwo aufgegriffen, in sein Machwerk hineinbringen, damit man auch seinen Unsinn für höhere Weisheit halte. So liegt ja dem Hymnus XI, 8 der Gedanke von dem Brahman als dem Urquell alles Seins und von der Einheit des Menschen mit der Weltseele zugrunde. Aber ich glaube nicht, daß sich der Verfasser irgend etwas bei den Worten gedacht hat:

»Woraus ward Indra, woraus Soma, woraus Agni geboren? Woher entstand Tvaṣṭar (»der Bildner«)? Woraus ist Dhātar (»der Schöpfer«) geboren?«

Aus Indra ward Indra, aus Soma ward Soma, und aus Agni ward Agni geboren. Tvaṣṭar ist aus Tvaṣṭar geworden, und aus Dhātar ist Dhātar geboren.«

Himmelhoch über dieser Versmacherei, die weder Philosophie noch Poesie ist, steht ein Hymnus des Atharvaveda, den man um einiger Verse willen, die sich auf die Entstehung der Erde beziehen, zu den kosmogonischen Hymnen zu rechnen pflegt, der

aber frei von aller und jeder Mystik ist und eigentlich auch recht wenig Philosophie enthält, — dafür aber um so mehr wahre Poesie. Es ist der herrliche Hymnus an die Erde, Ath. XII, 1. In 63 Versen wird hier Mutter Erde als die Trägerin und Erhalterin alles Irdischen gepriesen und um Glück und Segen und Schutz vor allem Bösen angerufen. Einige wenige Verse in wörtlicher Prosatübersetzung müssen genügen, um eine Vorstellung von einem der schönsten Erzeugnisse der religiösen Dichtung Altindiens zu geben:

»Die erhabene Wahrheit, die gewaltige Ordnung, die Opferweihe und die Befreie, das Gebet und das Opfer erhalten die Erde Sie ist die Herrin von allem, was da ist, und was sein wird. (1)

Die Erde, die im Anfang Wasser auf dem Ozean war, und die weise Männer durch ihres Geistes Wunderkraft gefunden; die Erde, deren Herz im höchsten Himmel ist, unsterblich und von Wahrheit umgeben, — sie verleihe uns Glanz und Stärke, sie setze uns in die höchste Herrschaft ein. (8)

Die Erde, die die Ašvins ausgemessen, auf der Viṣṇu ausgeschritten, die Indra, der Herr der Kraft, sich von Feinden befreit hat, — sie, die Mutter, spende mir, ihrem Sohn, reichlich Milch. (10)

Mir zum Heile seien deine schneebedeckten Bergeshöhen und deine Wälder, o Erde! Auf der braunen, der schwarzen, der roten, der buntfarbigen festen Erde, der von Indra beschützten — unbesiegt, unverletzt, unverwundet stehe ich auf dieser Erde da. (11)

Von dir geboren, leben auf dir die Sterblichen. Du erhältst die Zweifüßler und die Vierfüßler; dir, o Erde, gehören die fünf Geschlechter der Menschen, über welche die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen unsterbliches Licht ausbreitet. (15)

Auf der Erde geben die Götter den Menschen das Opfer, die wohlbereitete Spende; auf der Erde leben die Sterblichen von Trank und Speise. Möge diese Erde uns Odem und Leben spenden, uns ein hohes Alter erreichen lassen! (22)

Was ich aus dir, o Erde, ausgrabe, das möge schnell wieder nachwachsen! Möge ich, du Reine, nicht deine wunde Stelle, nicht dein Herz durchbohren! (35)

Die Erde, auf der die Sterblichen jauchzen, singen und tanzen, auf der sie kämpfen, auf der die Trommel laut ertönt, — diese Erde stolze meine Nebenbuhler fort, mache mich frei von Nebenbuhlern. (41)

Den Toren trägt sie wie den ehrwürdigen Weisen, den Guten lässt sie und den Bösen auf sich wohnen; mit dem Eber gesellt sich die Erde, der Wildsau macht sie Platz. (48)

O Mutter Erde, setze gnädig mich an eine festgegründete Stelle! Vereint mit dem Himmel, versetze du, o Weise, mich in Glück und Wohlfahrt!« (63)

Dieser Hymnus, der ebensogut in der Rigveda-Samhitā stehen könnte, beweist, dass auch in der Samhitā des Atharvaveda, obgleich dieselbe mehr als die des Rigveda einen einheitlichen Zweck verfolgt, mannigfache Bruchstücke alter Poesie eingesprengt sind. Auch in dieser Sammlung, wie in der des Rigveda, finden sich neben manchem Minderwertigen und völlig Wertlosen kostliche Perlen ältester indischer Dichtkunst. Und nur beide Werke zusammen geben uns eine richtige Vorstellung von der ältesten Poesie der arischen Inder.

Das altindische Opfer und die vedischen Samhitās.

Die beiden bisher besprochenen Samhitās haben auch das gemeinsam, dass sie nicht für besondere liturgische Zwecke zusammengestellt worden sind. Wenn auch die meisten Hymnen des Rigveda für Opferzwecke verwendet werden konnten und tatsächlich verwendet wurden und ebenso die Lieder und Sprüche des Atharvaveda fast durchweg zu Ritual- und Zauberzwecken Verwendung fanden, so hat doch die Zusammenstellung und Anordnung der Hymnen in diesen Samhitās nichts mit den verschiedenen liturgischen und rituellen Zwecken zu tun. Die Hymnen wurden um ihrer selbst willen gesammelt und mit Rücksicht auf die angeblichen Verfasser oder die Sängerschulen, denen sie angehörten, zum Teil auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt und noch mehr auf ihre äußere Form — Zahl der Verse u. dgl. — in diesen beiden Sammlungen angeordnet und zusammengestellt. Es sind Liedersammlungen, können wir sagen, welche einen litterarischen Zweck verfolgen.

Ganz anders verhält es sich mit den Samhitās der beiden anderen Vedas, des Sāmaveda und des Yajurveda. In diesen Sammlungen finden wir die Lieder, Verse und Sprüche mit Rücksicht auf ihre praktischen Zwecke angeordnet, genau in der Reihenfolge, wie sie beim Opfer verwendet wurden. Es sind dies also in der Tat nichts weiter als Gebetbücher und Gesangbücher zum praktischen Gebrauch für bestimmte Opferpriester — allerdings nicht etwa geschriebene Bücher, sondern Texte, die nur im Kopfe von Lehrern und Priestern existierten und durch mündliches Lehren und Lernen in den Priesterschulen erhalten blieben¹⁾.

¹⁾ Vgl. oben S. 33.

Um aber die Entstehung dieser Samhitās zu erklären, ist es notwendig, einige Worte über den Kult der arischen Inder hier einzufügen. Es wird sich dies um so mehr empfehlen, als ein volles Verständnis der vedischen Litteratur überhaupt ohne einen gewissen Einblick in das altindische Opferwesen kaum möglich ist.

Soweit wir die vedisch-brahmanische Religion zurückverfolgen können, hat es immer zwei Arten des Kultes gegeben. Wir haben gesehen¹⁾), dass einzelne Hymnen des Rigveda und eine grosse Anzahl von Liedern und Sprüchen des Atharvaveda als Segenssprüche und Gebete bei Geburt und Hochzeit und anderen Anlässen des täglichen Lebens, bei der Totenbestattung und Ahnenverehrung sowie bei den verschiedenen Zeremonien, die der Hirte für das Gedeihen des Viehs und der Landmann für das Wachstum der Feldfrucht zu vollziehen hatte, verwendet wurden. Die Inder nennen diese, meist auch mit Opfern verbundenen Zeremonien *grhyakarmāṇi*, d. h. »häusliche Zeremonien«. Über sie geben uns die später zu erwähnenden Grhyasūtras ausführliche Nachricht. Bei den Opfern, welche dieser häusliche Kult erforderte, versah der Hausherr selbst, dem höchstens noch ein einzelner Priester, der »Brahman«, zur Seite stand, das Amt des Opferpriesters²⁾). Und soweit diese Opfer Brandopfer waren, diente das eine Feuer des häuslichen Herdes als Altar für die Darbringung derselben. Neben diesen Opfern, die jeder fromme Arier, ob arm oder reich, ob vornehm oder gering, nach altem Brauche vollzog, gab es aber auch grosse Opferfeste — namentlich in Verbindung mit dem zu Indra, dem Gott der Krieger, in Beziehung stehenden Somakult —, welche nur von den Vornehmen und Reichen, in erster Linie von den Königen, gefeiert werden konnten. Auf einem weiten, nach festen Regeln hergestellten Opferplatze wurden Altäre für die drei heiligen Feuer errichtet, welche bei jedem solchen Opfer notwendig waren, und eine Schar von Priestern, an deren Spitze vier Hauptpriester standen, war mit dem Vollzug

¹⁾ Oben S. 84 ff., 93 ff., 118 f.

²⁾ Āśvalāyana-Grhyasūtra I, 3, 6: Die Anstellung eines Brahmanen ist bei häuslichen Opfern beliebig. Gobhila-Grhyasūtra I, 9, 8 f.: Der Brahman ist der einzige Priester bei den Pākayajñas (d. h. den »einfachen Opfern« des häuslichen Kultes); der Opferer selbst ist der Hotar (der Priester, der die Verse rezitiert).

der unzähligen, außerordentlich verwickelten Riten und Zeremonien, die ein solches Opfer erforderte, beschäftigt. Der *Yajamāna* oder »Opferer« — der Fürst oder große Herr, der das Opfer darbrachte — hatte nur wenig dabei zu tun; seine Hauptpflicht war es, den Priestern reichlichen Opferlohn (*dakṣiṇā*) zu geben. Kein Wunder, daß die Brahmanen gerade diese Opferzeremonien, welche ihnen am meisten einbrachten, zum Gegenstand eifrigsten Studiums machten, daß sie eine förmliche Opferwissenschaft ausbildeten, welche in jenen Texten niedergelegt ist, die wir als *Brāhmaṇas* kennen lernen werden, und welche einen wesentlichen Bestandteil der *Śruti*, der »Offenbarung«, d. h. derjenigen Literatur bilden, welcher im Laufe der Zeit göttlicher Ursprung zugeschrieben wurde. Diese Opfer nannte man daher *śrauta-karmāṇi*, »auf der *Śruti* beruhende Zeremonien«, im Gegensatz zu den häuslichen (*grhya*) Zeremonien, welche nur auf der *Smṛti*, der »Erinnerung«, d. h. dem Herkommen beruhen, und keine göttliche Autorität besitzen.

Die vier Hauptpriester nun, welche bei den *Śrautaopfern* beschäftigt waren, sind: 1. der *Hotar* oder »Rufer«, welcher die Verse (*ṛcas*) der Hymnen rezitiert, um die Götter zu preisen und zum Opfer einzuladen; 2. der *Udgātar* oder »Sänger«, welcher die Bereitung und Darbringung der Opfer, insbesondere der Somalibrationen, mit Gesängen (*sāman*) begleitet; 3. der *Adhvaryu* oder »Opferverrichter«, welcher alle Opferhandlungen vollzieht und dabei die prosaischen Gebete und Opferformeln (*yajus*) murmelt, und 4. der *Brahman* oder »Oberpriester«, dessen Amt es ist, das Opfer vor Schaden zu bewahren. Denn jede heilige Handlung, so auch jedes Opfer, ist nach indischer Anschauung mit einer gewissen Gefahr verbunden; wird eine Handlung nicht genau nach der rituellen Vorschrift vollzogen, ein Spruch oder eine Gebetformel nicht richtig gesprochen oder eine Melodie falsch gesungen, so kann die heilige Handlung dem Veranstalter des Opfers zum Verderben gereichen. Daher sitzt im Süden des Opferplatzes — der Süden ist die Gegend des Todesgottes und die Gegend, aus welcher die dem Opfer feindlichen Dämonen den Menschen bedrohen — der Brahman, um das Opfer zu beschützen. Er verfolgt den Verlauf des ganzen Opfers im Geiste, und sobald er den geringsten Fehler in einer Opferhandlung, einer Rezitation oder einem Gesang bemerkt, muß er durch das

Aussprechen heiliger Worte den Schaden wieder gutmachen. Darum heißt der Brahman in einem alten Text »der beste Arzt unter den Opferpriestern«¹⁾. Um aber dieses Amt versehen zu können, muß der Brahman »vom Veda voll« sein; er versieht sein Amt als Opferpriester »mit dem dreifachen Wissen«, d. h. vermöge seiner Kenntnis aller drei Vedas, die ihn in stand setzt, jeden Fehler sogleich zu entdecken²⁾.

Hingegen brauchen die drei anderen Priester jeder nur einen Veda zu kennen. Die Verse, mit welchen der Hotar die Götter zum Opfer ruft, die sogenannten »Einladungsverse (Anuvākyās), und die Verse, mit welchen er die Spenden begleitet, die sogenannten »Opferverse« (Yājyās), entnimmt der Hotar dem Rigveda. Er muß auch ein Kenner der Rigveda-Samhitā sein, d. h. er muß sie auswendig gelernt haben, um sich aus derselben die sogenannten Śastras oder »Preislieder«, die er beim Somaopfer zu rezitieren hatte, zusammenzustellen. So steht die Rigveda-Samhitā zu dem Hotar in einer gewissen Beziehung, wenngleich dieselbe keineswegs für die Zwecke dieses Priesters gesammelt oder angeordnet ist.

Zum Somaopfer gehören aber nicht nur die vom Hotar rezitierten Preislieder, sondern auch sogenannte Stotras oder »Lobgesänge«, welche vom Udgātar und seinen Gehilfen gesungen wurden³⁾. Solche Stotras bestehen aus Gesangstrophen, d. h. aus Versen (ṛcas), die zu Trägern bestimmter Melodien (sāman) gemacht worden waren. Diese Melodien sowohl wie die Gesang-

¹⁾ Śatapatha-Brāhmaṇa XIV, 2, 2, 19. Vgl. Chāndogya-Upaniṣad IV, 17, 8 f.

²⁾ Aitareya-Āraṇyaka III, 2, 3, 6. Śatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 8, 7. Erst eine spätere Zeit hat den Brahman zum Atharvaveda in Beziehung gebracht, so daß »Brahmaveda« oder »der Veda des Brahman« geradezu eine Bezeichnung des Atharvaveda wurde; und die Anhänger des Atharvaveda erklärten, daß der Brahman ein Kenner der Atharvaveda-Samhitā sein müsse. In Wirklichkeit hat das Amt des Brahman beim Śrautaopfer mit dem Atharvaveda nichts zu tun. Begrifflich ist es aber, daß man die beiden in Zusammenhang bringen konnte. Denn wenn der Brahman, wie oben bemerkt, als einziger Priester bei Grhyaofern amtierte, mußte er allerdings mit den zum größten Teil im Atharvaveda vorkommenden Segenssprüchen vertraut sein.

³⁾ Und zwar kommen zuerst die Gesänge (Stotras), dann erst die Rezitationen (Śastras).

strophen, mit denen sie verbunden waren, lernten die Udgātar-priester in den Schulen des Sāmaveda, und die Sāmaveda-Samhitās sind nichts anderes als Sammlungen von Texten, die nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der Sangweisen, deren Träger sie waren, für die Zwecke der Udgātar zusammengestellt worden sind.

Der Adhvaryupriester endlich hat bei seinen zahllosen Opferverrichtungen fortwährend teils kurze Prosaformeln, teils längere Gebete in Prosa und Vers — die prosaischen Formeln und Gebete heißen *yajus* (plur. *yajūmṣi*), die Verse *ṛc* (plur. *ṛcas*) — leise zu sprechen'). In den Samhitās des Yajurveda sind alle diese Prosaformeln und Gebete — meist auch zusammen mit Regeln und Erörterungen über die Opferhandlungen, bei denen sie zu murmeln sind — für die Zwecke der Adhvaryupriester in der Reihenfolge, wie sie eben bei den Opfern verwendet wurden, zusammengestellt.

Wir wenden uns nun zur Besprechung der liturgischen Samhitās, wie wir nach den vorstehenden Ausführungen die Samhitās des Sāmaveda und des Yajurveda im Gegensatz zu denen des Rigveda und des Atharvaveda nennen können.

Die Sāmaveda-Samhitā.

Von den vielen Samhitās des Sāmaveda, die es einmal gegeben haben soll — die Purāṇas sprechen gar von tausend Samhitās²⁾ —, ist nur eine auf uns gekommen. Diese uns erhaltene Sāmaveda-Samhitā³⁾ besteht aus zwei Teilen, dem Ārcika oder der »Strophensammlung« und dem Uttarārcika, der »zweiten

¹⁾ Der Hotar rezitiert die Hymnen, d. h. er sagt sie in einer Art Singsang lauther, der Udgātar singt die Preislieder nach bestimmten Melodien, der Adhvaryu murmelt die Gebete. Bloß die sogenannten »Nigadas«, eine Abart der Yajusformeln, welche den Zweck haben, die anderen Priester zu ihren verschiedenen Verrichtungen aufzufordern, mußten vom Adhvaryu natürlicherweise laut gesprochen werden.

²⁾ Auch von tausend Schulen des Sāmaveda ist bei späteren Schriftstellern die Rede. Vgl. R. Simon, Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen (Kiel 1889) S. 27, 30 f.

³⁾ Es ist dies die erste von allen vedischen Samhitās, die herausgegeben und vollständig übersetzt worden ist: Die Hymnen des Sāma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von Theodor Benfey. Leipzig 1848

Strophensammlung». Beide Teile bestehen aus Versen, die fast alle im Rigveda wiederkehren. Von den 1810 — oder, wenn man die Wiederholungen abrechnet, 1549 — Versen, welche beide Teile zusammen enthalten, stehen alle bis auf 75 auch in der Rigveda-Samhitā, und zwar größtenteils im VIII. und IX. Buche derselben. Die meisten dieser Verse sind im Gāyatrīmetrum oder in den aus Gāyatrī- und Jagatizeilen zusammengesetzten Pragāthastrophēn abgefaßt, und ohne Zweifel waren die in diesen Versmaßen gedichteten Strophen und Lieder von Anfang an für den Gesang bestimmt¹⁾. Die 75 Verse, die nicht im Rigveda vorkommen, finden sich zum Teil in anderen Samhitās, zum Teil in verschiedenen Ritualwerken; einige mögen aus einer uns unbekannten Rezension stammen, manche sind aber auch bloß aus verschiedenen Versen des Rigveda zusammengestoppelt, ohne einen rechten Sinn zu geben. Die Verse des Rigveda begegnen uns im Sāmaveda zum Teil auch mit abweichenden Lesarten, und man hat geglaubt, in denselben einen altertümlicheren Text sehen zu dürfen. Doch hat schon Theodor Aufrecht²⁾ nachgewiesen, daß die abweichenden Lesarten des Sāmaveda bloß auf willkürlichen, absichtlichen oder zufälligen Änderungen beruhen, — Änderungen, wie sie auch sonst vorkommen, wo Worte für Musik zurechtgemacht werden. Der Text ist ja beim Sāmaveda — sowohl beim Ārcika, wie beim Uttarārcika — nur Mittel zum Zweck. Das Wesentliche ist immer die Melodie, und der Zweck beider Teile ist es, die Melodien zu lehren. Der Schüler, der sich in den Schulen des Sāmaveda zum Udgātarpriester ausbilden wollte, mußte zuerst die Sangweisen lernen: dies geschah mit Hilfe des Ārcika; dann erst konnte er die Stotras, wie sie beim Opfer gesungen wurden, auswendig lernen, wozu das Uttarārcika diente.

Der erste Teil unserer Sāmaveda-Samhitā, das Ārcika, besteht nämlich aus 585 Einzelstrophen (rc), zu welchen die ver-

¹⁾ Dies beweisen schon die Namen »Gāyatri« und »Pragātha«, die von dem Zeitwort gā (resp pragā) »singen« abgeleitet sind. Vgl. darüber und zu dem Folgenden die wichtige Abhandlung von H. Oldenberg, »Rigveda-Samhitā und Sāmavedārcika« in ZDMG XXXVIII, 1884, S. 439 ff., 464 ff.

²⁾ In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Hymnen des Rigveda (zweite Aufl., Bonn 1877) II, S. XXXVIII ff.

schiedenen Sangweisen (sāman) gehören, welche beim Opfer verwendet wurden. Das Wort sāman, wenn auch oft zur Bezeichnung des für den Gesang hergerichteten oder bestimmten Textes gebraucht, bedeutet ja ursprünglich nur »Sangweise« oder »Melodie«. Wie wir sagen, dass eine Strophe »nach einer bestimmten Melodie« gesungen wird, so sagen die Inder umgekehrt: Diese oder jene Melodie (sāman) wird »auf einer gewissen Strophe« gesungen. Die vedischen Theologen fassen aber das Verhältnis von Melodie und Strophe so auf, dass sie sagen, die Melodie sei aus der Strophe entstanden. Die Strophe (rc) wird daher als die Yoni, d. h. »der Mutterschoß«, bezeichnet, woraus die Sangweise entsprungen sei. Und obwohl natürlich eine Strophe nach verschiedenen Melodien und eine Melodie zu verschiedenen Strophen gesungen werden kann, so gibt es doch gewisse Strophen, die in der Regel als die Texte — die »Yonis«, wie der indische Kunstausdruck lautet — zu bestimmten Melodien gelten können. Es ist etwa so, wie wir bei den Worten: »Stimmt an mit hellem, hohem Klang« oder »Es steht ein Baum im Odenwald« u. s. w. an bestimmte Melodien denken. Das Ārcika ist also nichts anderes als eine Sammlung von 585 »Yonis« oder Einzelstrophen, welche nach ebenso vielen verschiedenen Melodien gesungen werden. Man denke sich etwa ein Liedertextbuch, in welchem von jedem Lied bloß der Text der ersten Strophe als Gedächtnisstütze für die Melodie gegeben wäre.

Das Uttarārcika, der zweite Teil der Sāmaveda-Saṃhitā, besteht aus 400 Gesängen, größtenteils zu je drei Strophen¹⁾ aus denen die bei den Hauptopfern gesungenen Stotras gebildet werden. Während im Ārcika die Strophen teils nach den Versmaßen, teils nach den Göttern, an die sie gerichtet sind — und zwar in der Reihenfolge Agni, Indra, Soma —, angeordnet erscheinen, sind die Gesänge im Uttarārcika nach der Folge der hauptsächlichen Opfer angeordnet²⁾. Ein Stotra besteht also aus

¹⁾ 287 Gesänge bestehen aus je 3 Versen, 66 aus je 2, 13 aus je 1 Vers, 10 aus je 6, 9 aus je 4, 4 aus je 5, 3 aus je 9, ebenso viele aus je 10, 2 aus je 7 und ebenso viele aus je 12, und 1 Gesang besteht aus 8 Versen.

²⁾ Über die Stotras des Sāmaveda und deren Verwendung beim Opfer vgl. A. Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 99 ff. im »Grundriss« III, 2.

mehreren, gewöhnlich drei Strophen, die alle nach derselben Melodie gesungen werden, und zwar nach einer der Melodien, welche das Ārcika lehrt. Wir können das Uttarārcika mit einem Liedertextbuch vergleichen, in welchem der Text der Lieder vollständig gegeben ist, während die Melodien als bekannt vorausgesetzt werden. Man nimmt gewöhnlich an, daß das Uttarārcika späteren Ursprungs sei als das Ārcika. Für diese Annahme spricht der Umstand, daß das Ārcika viele »Yonis«, also auch viele Sangweisen kennt, die in den Gesängen des Uttarārcika gar nicht vorkommen, und daß auch das Uttarārcika manche Gesänge enthält, für die das Ārcika keine Sangweise lehrt. Anderseits ist doch das Uttarārcika eine notwendige Ergänzung des Ārcika: dieses ist gleichsam der erste, jenes der zweite Kurs in dem Unterricht des Udgātar.

Beide Teile der Saṃhitā geben uns nur die Texte, wie sie gesprochen werden. Die Sangweisen selbst wurden in ältester Zeit jedenfalls nur durch den mündlichen und wohl auch instrumentalen Vortrag gelehrt. Erst aus späterer Zeit stammen die sogenannten Gānas oder eigentlichen »Gesangbücher« (von gā »sing«), welche die Melodien durch Noten bezeichnen, und in denen die Texte in der Gestalt aufgezeichnet sind, welche sie beim Gesang haben, d. h. mit allen Silbendehnungen, Wiederholungen und Einschiebungen von Silben und selbst von ganzen Wörtern — den sogenannten »Stobhas«, wie hoyi, huvā, hōi u. s. w., die zum Teil unseren Jauchzern und Jodlern nicht unähnlich sind. Die älteste Notenbezeichnung ist wahrscheinlich die vermittelst Silben, wie ta, co, na u. s. w. Häufiger aber ist die Bezeichnung der sieben Noten mittelst der Ziffern 1, 2, 3, 4, 5, 6 und 7, denen F, E, D, C, B, A, G unserer Tonleiter entsprechen. Beim Singen markieren die Priester diese verschiedenen Noten durch Bewegungen der Hand und der Finger¹⁾). Es scheint, daß die Sangweisen bei den im Dorf gefeierten Somaopfern andere waren als bei den Opfern der Waldeinsiedler, denn es gibt zum Ārcika ein Grāmägeyagāna (»Dorfgesangbuch«) und ein Āranyagāna (»Waldgesangbuch«). Wenn wir die Ārcikas mit Liedertext-

¹⁾ Näheres über diese älteste Musik der Inder findet man bei A. C. Burnell, The Ārsheya Brāhmaṇa . . . of the Sāma Veda (Mangalore 1876) Introd. p. XXVIII, XLI—XLVIII.

büchern verglichen haben, so können wir die Gānas mit Notenbüchern vergleichen, in denen die Worte mit allen Dehnungen, Silbenwiederholungen u. dgl., wie sie der Gesang erfordert, unter die Noten geschrieben sind.

Die Zahl der bekannten Sangweisen muß eine sehr große gewesen sein¹⁾), und schon in sehr alter Zeit hatte jede Melodie einen besonderen Namen. Unter diesen Namen werden sie nicht nur in den Ritualbüchern oft genannt, sondern es werden ihnen auch verschiedene symbolische Bedeutungen zugeschrieben, und sie spielen in der Symbolik und Mystik der Brāhmaṇas, Āranyakas und Upaniṣads keine geringe Rolle, namentlich einige derselben, wie die beiden schon im Rigveda vorkommenden Sangweisen »Bṛhat« und »Rathantara«. Gewiss haben auch die Priester und Theologen diese Melodien nicht alle selbst erfunden. Die ältesten derselben waren vermutlich volkstümliche Weisen, nach denen in uralter Zeit bei Sonnwendfeiern und anderen Volksfesten halbreliгиöse Lieder gesungen wurden, und noch andere mögen bis auf jene lärmende Musik zurückgehen, mit welcher vorbrahmanische Zauberpriester — den Zäuberern, Schamanen und Medizinhändlern der Naturvölker nicht unähnlich — ihre wilden Lieder und Riten begleiteten²⁾). Spuren dieses volkstümlichen Ursprungs der Sāmanweisen zeigen sich schon in den oben erwähnten Stobhas oder Jauchzern, und besonders darin, daß die Melodien des Sāmaveda noch in brahmanischer Zeit als zauberkräftig galten³⁾). Und es gibt ein zum Sāmaveda gehöriges

¹⁾ Ein späterer Schriftsteller gibt die Zahl der Sāmans auf 8000 an! (R. Simon a. a. O. S. 31.)

²⁾ Vgl. A. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. (Sep. aus der Festschrift für Konrad Hofmann), Erlangen 1889, S. 22 ff. 34 ff. M. Bloomfield, The god Indra and the Sāma-veda, in WZKM XVII, 1903, S. 156 ff.

³⁾ Wahrscheinlich ist die Grundbedeutung von sāman »Besänftigungslied«, »ein Mittel zur Beschwichtigung von Göttern und Dämonen«. Das Wort sāman kommt auch in der Bedeutung »Milde, freundliches Entgegenkommen« vor. Wenn in der älteren Litteratur der Sāmaveda zitiert wird, so geschieht dies gewöhnlich mit den Worten: »Die Chandogas sagen. Chandoga heißt »Chandassänger«, und chandas vereinigt in sich die Bedeutungen »Zauberlied«, »heiliger Text« und »Metrum«. Es muß also etwa »die rhythmisch bewegte Rede« die Grundbedeutung des Wortes sein; es dürfte mit der Wurzel chand

Ritualbuch — es nennt sich Sāmavidhāna-Brāhmaṇa —, dessen zweiter Teil geradezu ein Handbuch der Zauberei ist, in welchem die Verwendung verschiedener Sāmans zu Zauberzwecken gelehrt wird. Auch darin kann man noch eine Erinnerung an den Zusammenhang der Sāmanweisen mit dem vorbrahmanischen Volksglauben und Zauberwesen sehen, daß die brahmanischen Gesetzbücher lehren, daß man die Rezitation des Rigveda und des Yajurveda unterbrechen müsse, sobald man den Klang eines Sāman hört. Besonders deutlich ist Āpastambas Gesetzbuch¹⁾, wo Hundegebell, Eselgeschrei, das Heulen von Wölfen und Schakalen, das Schreien der Eule, der Klang von Musikinstrumenten, Weinen und der Ton von Sāmans als Geräusche aufgezählt werden, bei denen das Vedastudium unterbrochen werden muß.

So ist denn die Sāmaveda-Saṃhitā für die Geschichte des indischen Opfer- und Zauberwesens nicht ohne Wert, und die zu ihr gehörigen Gānas sind gewiß für die Geschichte der indischen Musik sehr wichtig, wenn auch noch keineswegs für diesen Zweck ausgebeutet, — als litterarisches Erzeugnis aber ist diese Saṃhitā für uns so gut wie wertlos.

Die Saṃhitās des Yajurveda.

So wie die Sāmaveda-Saṃhitā das Liedertextbuch des Udgātar ist, so sind die Yajurveda-Saṃhitās die Gebetbücher für den Adhvaryupriester. Der Grammatiker Patañjali²⁾ spricht von »101 Schulen des Veda der Adhvaryus«, und es ist begreiflich, daß gerade von diesem Veda viele Schulen existierten; denn in bezug auf die einzelnen Opferhandlungen, wie sie der Adhvaryu zu verrichten und mit seinen Gebeten zu begleiten hatte, konnten sich leicht Meinungsverschiedenheiten und sektarische Gliederungen bilden, welche zur Schaffung eigener Handbücher und Gebetbücher führten. Zur Bildung einer neuen vedischen Schule genügte ja schon die kleinste Abweichung im Zeremoniell oder in der Liturgie. Wir kennen bis jetzt die folgenden fünf Saṃhitās und Schulen des Yajurveda:

*gefallen, befriedigen oder gefallen machen (vgl. chanda *gefallig, verlockend, einladend) zusammenhängen.

¹⁾ I, 3, 10, 19.

²⁾ In der Einleitung zu seinem Mahābhāṣya.

1. Das Kāṭhaka, die Yajurveda-Samhitā in der Rezension der Kāṭha-Schule, welche lange Zeit nur in einer Handschrift der Berliner Bibliothek bekannt war, jetzt aber von L. von Schroeder herausgegeben wird¹).

2. Die Kapishṭala-Kāṭha-Samhitā, die nur in wenigen handschriftlichen Fragmenten erhalten ist.

3. Die Maitrāyaṇi-Samhitā, d. h. die Yajurveda-Samhitā in der Rezension der Maitrāyaṇiya-Schule, welche L. von Schroeder herausgegeben hat²).

4. Die Taittiriya-Samhitā, d. h. die Yajurveda-Samhitā in der Rezension der Taittiriya-Schule, nach der Āpastamba-Schule, einer der Hauptschulen, in welcher dieser Text gelehrt wurde, auch »Āpastamba-Samhitā« genannt. Herausgegeben wurde dieselbe von A. Weber³).

Diese vier Rezessionen sind untereinander näher verwandt und werden als zum »schwarzen Yajurveda« gehörig bezeichnet. Von ihnen unterscheidet sich

5. die Vājasaneyi-Samhitā oder die Samhitā des »weißen Yajurveda«, welche ihren Namen von Yājñavalkya Vājasaneya, dem Hauptlehrer dieses Veda, hat. Von dieser Vājasaneyi-Samhitā gibt es zwei Rezessionen, die der Kāṇva- und die der Mādhyandina-Schule, die aber nur ganz unbedeutend voneinander abweichen. Herausgegeben wurde auch diese Samhitā von A. Weber⁴).

Der Hauptunterschied zwischen den Samhitās des »schwarzen« und des »weißen« Yajurveda besteht darin, daß die Vājasaneyi-Samhitā bloß die Mantras, d. h. die Gebete und Opferformeln, enthält, welche der Adhvaryupriester zu sagen hat, während die

¹) Kāṭhakam. Die Samhitā der Kāṭha-Çākhā, herausgegeben von Leopold von Schroeder. I. Buch Leipzig 1900.

²) Leipzig 1881—1886. Zahlreiche Zitate aus dieser Samhitā in deutscher Übersetzung findet man bei L. von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur (Leipzig 1887). S. 110—162.

³) Im 11. und 12. Band seiner »Indischen Studien«, 1871 und 1872.

⁴) The White Yajurveda, Part I, The Vājasaneyi-Samhitā . . . with the Commentary of Mahidhara. Berlin-London 1852. Eine englische Übersetzung derselben gibt es von R. T. H. Griffith (The Texts of the White Yajurveda, translated with a popular Commentary. Benares 1899).

Saṃhitās des schwarzen Yajurveda außer den Mantras auch zugleich eine Darstellung der zu denselben gehörigen Opferriten nebst Erörterungen über dieselben enthalten. Es ist also in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda das, was man »Brāhmaṇa« oder »theologische Erörterung« nennt, und was den Inhalt der im nächsten Kapitel zu besprechenden Brāhmaṇas bildet, mit den Mantras vermischt. Es ist aber leicht begreiflich, daß in den für den Gebrauch der Adhvaryus bestimmten Gebetbüchern auch die Opferverrichtungen selbst besprochen wurden, denn diese Priester hatten vor allem die einzelnen Opferhandlungen zu vollziehen, und das Murmeln von Gebeten und Formeln im engsten Zusammenhang mit diesen Handlungen bildete bloß einen kleinen Teil ihrer Verpflichtungen. Es kann daher kaum zweifelhaft sein, daß die Saṃhitās des schwarzen Yajurveda älter sind als die Vājasaneyi-Saṃhitā. Erst spätere Systematiker unter den Yajurveda-Theologen fühlten wohl das Bedürfnis, analog den anderen Vedas eine nur aus Mantras bestehende Saṃhitā nebst einem davon getrennten Brāhmaṇa zu haben¹⁾.

So bedeutungsvoll aber auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Saṃhitās des Yajurveda für die Priester und Theologen Altindiens sein mochten, für uns sind sie ganz unwesentlich; und auch der Zeit nach dürften die verschiedenen Saṃhitās des schwarzen und weißen Yajurveda nicht allzu weit voneinander entfernt sein. Wenn ich daher im folgenden eine kurze Beschreibung des Inhalts der Vājasaneyi-Saṃhitā gebe, so genügt dies vollkommen, um dem Leser eine Vorstellung von

¹⁾ Man nimmt gewöhnlich an, daß der Name »weißer« Yajurveda so viel bedeute wie »klarer, geordneter« Yajurveda und auf die reinliche Scheidung zwischen Opferspruch und Ritualleräuterung in demselben hinweise, während »schwarzer« Yajurveda so viel wie »ungeordneter« Yajurveda bedeute. Mir kommt diese schon auf indische Kommentatoren zurückgehende Erklärung sehr unwahrscheinlich vor. Aber schon Śatap. Br. XIV, 9, 4, 33 (vgl. IV, 4, 5, 19) werden die »weißen Opfersprüche« (śuklāni yajūmsi) als ādityāni, »von der Sonne offenbart« bezeichnet; und auch die Purāṇas erzählen, daß Yajñavalkya neue Opfersprüche von der Sonne erhalten habe (Viṣṇu-Purāṇa III, 5). Ich glaube, daß der »weiße Yajurveda« seinen Namen diesem Zusammenhang mit der Sonne verdankt. Im Gegensatz dazu nannte man dann den älteren Yajurveda den »schwarzen«.

dem Inhalt und Charakter der Saṃhitās des Yajurveda überhaupt zu geben.

Die Vājasaneyi-Saṃhitā besteht aus 40 Abschnitten, von denen aber die letzten 15 (vielleicht sogar die letzten 22) Abschnitte jüngeren Datums sind. Die ersten 25 Abschnitte enthalten die Gebete für die wichtigsten grossen Opfer. Und zwar geben die beiden ersten Abschnitte die Gebete für die Neu- und Vollmondsopfer (Darśapūrṇamāsa) mit dem dazugehörigen Manenopfer (Piṇḍapitṛyajñā). Im dritten Abschnitt folgen die Gebete für den täglichen Feuerkult, die Anlegung des Feuers und die jeden Morgen und Abend darzubringenden Feueropfer (Agnihotra) und für die alle vier Monate stattfindenden Jahreszeitenopfer (Cāturmāsya). Die Gebete für das Somaopfer im allgemeinen¹⁾ mit Einschlus des dazugehörigen Tieropfers finden sich in den Abschnitten IV bis VIII. Unter den Somaopfern gibt es solche, die einen Tag, und solche, die mehrere Tage dauern. Zu den Eintagsopfern gehört der Vājapeya oder »Wettkampftrunk«, ein ursprünglich wohl nur von Kriegern und Königen dargebrachtes Opfer, welches mit einem Wagenwettrennen verbunden war, und bei welchem außer dem Soma der nach brahmanischem Gesetz sonst verpönte Branntwein (surā)²⁾ gespendet wurde. Ausschliesslich für Könige bestimmt ist das »Königsweiheopfer« oder Rājasūya, ein mit mancherlei volkstümlichen Bräuchen — einem symbolischen Kriegszug, einem Würfelspiel und allerlei Zauberriten — verbundenes Opferfest. Die Gebete für diese beiden Arten von Somaopfern enthalten die Abschnitte IX und X. Es folgen dann in den Abschnitten XI bis XVIII die zahlreichen Gebete und Opferformeln für das

¹⁾ Die Opfer der alten Inder zerfallen in zwei grosse Unterabteilungen: Speiseopfer (bei denen hauptsächlich Milch, Butter, Kuchen, Mus und Körner geopfert werden) und Somaopfer (deren Hauptbestandteil die Somalibrationen bilden). Unter diese beiden Hauptarten gruppieren sich die einzelnen Opfer. Das Tieropfer verbindet sich sowohl mit Opfern der ersten als auch mit solchen der zweiten Abteilung. Mit allen Arten von Opfern verbindet sich der Feuerkult, der gewissermassen die Vorbedingung für jede Art von Götterverehrung ist.

²⁾ Nach den Gesetzbüchern ist das Trinken von Branntwein eine dem Brahmanenmord gleiche grosse Sünde.

Agnicayana oder die »Feueraltarschichtung«, eine Zeremonie, die sich über ein ganzes Jahr erstreckt, und der in den Brähmaṇas eine tiefe mystisch-symbolische Bedeutung zugeschrieben wird. Der Feueraltar heißtt nicht anders als »Agni« und gilt durchaus als identisch mit dem Feuergott. Er wird aus 10800 Backsteinen in der Form eines großen Vogels mit ausgebreiteten Flügeln gebaut. In die unterste Schichtung des Altars werden die Köpfe von fünf Opfertieren eingemauert, und die Leiber der Tiere werden in das Wasser geworfen, aus dem der Ton für die Auffertigung der Backsteine und der Feuerschüssel entnommen wird. Das Formen und Backen der Feuerschüssel und der einzelnen Backsteine, von denen viele besondere Namen und eine eigene symbolische Bedeutung haben, geschieht mit großer Umständlichkeit und unter fortwährendem Hersagen von Sprüchen und Gebetformeln. Die folgenden Abschnitte XIX bis XXI geben die Gebete für die *Sautrāmaṇifeier*, eine merkwürdige Opferzeremonie, bei welcher wieder statt des Somastranks der Branntwein verwendet und den Aśvins, der Göttin Sarasvatī und dem Indra geopfert wird. Die Zeremonie wird empfohlen für einen, der zuviel Soma getrunken hat oder denselben nicht vertragen kann — und das dürfte der ursprüngliche Zweck derselben sein —, aber auch für einen Brahmanen, der sich Erfolg wünscht, für einen vertriebenen König, der seinen Thron wiedergewinnen, für einen Krieger, der Sieg erringen, und einen Vaiśya, der große Reichtümer erlangen will. Die zu diesem Opfer gehörigen Sprüche nehmen vielfach Bezug auf die Sage von Indra, der sich durch übermäßigen Genuss des Soma einen Katzenjammer zugezogen hatte und von den Aśvins und der Sarasvatī geheilt werden musste¹⁾). Die Abschnitte XXII bis XXV endlich, mit welchen der alte Teil der *Vājasaneyi-Saṃhitā* endet, enthalten die Gebete für das große Pferdeopfer (Aśvamedha), welches nur ein mächtiger König, ein gewaltiger Eroberer oder »Weltherrscher« darbringen durfte. Alte Sagen und epische Gedichte berichten von Königen der Vorzeit, die dieses Opfer vollzogen, und es gilt als der höchste Ruhm für einen Herrscher, wenn man von ihm sagen kann: »Er hat das Pferdeopfer dar-

¹⁾ Vgl. oben S. 75.

gebracht.« Der Zweck dieses großen Opfers ist sehr schön in dem Gebet Vāj.-Samh. XXII, 22 ausgesprochen:

»O Brahman! Möge in diesem Königreich der Brahmane geboren werden, der durch heiliges Wissen glänzt! Möge der Krieger, der ein Held, ein tüchtiger Schütze, ein guter Treffer und gewaltiger Wagenkämpfer ist, hier geboren werden! Auch die Kuh, die gut milcht, der Ochse, der gut zieht, das rasche Pferd, die wackere Hausfrau! Möge diesem Opferer ein Heldensohn geboren werden, der siegreich, ein tüchtiger Wagenkämpfer und in der Versammlung bereit ist! Möge Parjanya uns Regen senden nach Wunsch! Mögen unsere fruchttragenden Pflanzen reifen! Möge uns Glück und Wohlfahrt zuteil werden!«

Daß die letzten fünfzehn Abschnitte späteren Ursprungs sind, ist nicht zweifelhaft. Die Abschnitte XXVI bis XXXV werden von der indischen Überlieferung selbst als Khilas, d. h. »Nachträge«, »Supplemente«, bezeichnet. Tatsächlich enthalten XXVI bis XXIX bloß Nachträge zu den Gebeten der vorhergehenden Abschnitte. Der XXX. Abschnitt erweist sich schon dadurch als Zusatz, daß er keine Gebete enthält, sondern nur eine Aufzählung der Menschen, welche beim Puruṣamedha oder »Menschenopfer« an die verschiedensten göttlichen oder für den Augenblick zu Gottheiten erhobenen Wesen und Mächte geopfert werden sollen. Nicht weniger als 184 Menschen sollen bei diesem Puruṣamedha hingeschlachtet werden; und zwar opfert man, um nur einige Beispiele zu geben, »der Priesterwürde einen Brahmanen, der Königswürde einen Krieger, den Maruts einen Vaiṣya, der Askese einen Śūdra, der Finsternis einen Dieb, der Hölle einen Mörder, dem Übel einen Eunuchen . . . der Lust eine Hure, dem Lärm einen Sänger, dem Tanz einen Barden, dem Gesang einen Schauspieler . . . dem Tod einen Jäger . . . den Würfeln einen Spieler . . . dem Schlaf einen Blinden, der Ungerechtigkeit einen Tauben . . . dem Glanz einen Feueranzünder . . . dem Opfer eine Waschfrau, der Begierde eine Färberin . . . dem Yama eine unfruchtbare Frau . . . der Festfreude einen Lautenspieler, dem Geschrei einen Flötenbläser . . . der Erde einen Krüppel . . . dem Himmel einen Kahlkopf« u. s. w. Daß alle diese Gattungen von Menschen zusammengebracht und getötet worden sein sollen, ist gewiß nicht gut denkbar. Es handelt sich hier wahrscheinlich nur um eine symbolische Handlung, die eine Art »Menschenopfer«,

durch welche das grosse Pferdeopfer noch übertrumpft werden soll, darstellt, die aber wohl nur als ein Bestandteil der Opfermystik und Opfertheorie existierte, in Wirklichkeit aber kaum vorkam¹⁾). Dazu stimmt auch, dass der XXXI. Abschnitt eine Version des aus dem Rigveda bekannten Puruṣasūkta — d. i. des Hymnus Rv. X, 90. in welchem die Entstehung der Welt durch die Opferung des Puruṣa und die Identifizierung der Welt mit dem Puruṣa gelehrt wird, wobei Puruṣa, »der Mensch«, zugleich als höchstes Wesen gedacht ist — enthält, und dass dieser Abschnitt, den der Brahman beim Puruṣamedha rezitieren soll, auch als Upaniṣad, d. h. als Geheimlehre, bezeichnet wird. Auch der XXXII. Abschnitt ist nach Form und Inhalt nichts anderes als eine Upaniṣad: Der Schöpfer Prajāpati wird hier mit dem Puruṣa und dem Brahman gleichgesetzt. Die ersten sechs Verse des XXXIV. Abschnittes werden ebenfalls zu den Upaniṣads gerechnet, und zwar unter dem Titel Śivasamkalpa-Upaniṣad. Verwendet werden sollen die Sprüche der Abschnitte XXXII bis XXXIV bei dem sogenannten Sarvamedha oder »Allopfer«. Es ist dies das höchste Opfer, das es überhaupt gibt, und das damit endet, dass der Opferer sein ganzes Hab und Gut den Priestern als Opferlohn schenkt und sich dann als Einsiedler in den Wald zurückzieht, um dort den Rest seiner Tage zu verbringen. Der XXXV. Abschnitt enthält einige zur Totenbestattung gehörige Verse, die zumeist dem Rigveda entnommen sind. Die Abschnitte XXXVI bis XXXIX enthalten die Gebete für die Pravargya genannte Zeremonie, bei welcher ein Kessel auf dem Opferfeuer glühend gemacht wird, um symbolisch die Sonne darzustellen; in diesem Kessel wird dann Milch gekocht und den Aśvins geopfert. Die ganze Feier gilt als ein großes Mysterium. Zum Schluss derselben werden die Opfergeräte so aufgestellt, dass sie einen Menschen darstellen: Die Milchtopfe sind der Kopf, auf welchem ein Büschel von heiligem Gras die Haarlocke darstellt; zwei Melkkübel vertreten die Ohren,

¹⁾ Ähnlich Oldenberg, Religion des Veda, S. 365 f. Anders Hillebrandt, Rituallitteratur (»Grundriss« III. 2), S. 153. Menschenopfer hat es ja gewiss im alten Indien gegeben, wie ja bis in die neueste Zeit die grausamsten Menschenopfer bei einigen indischen Sekten vorgekommen sind. Daraus folgt aber nicht, dass der Puruṣamedha ein solches Menschenopfer gewesen ist.

zwei Goldblättchen die Augen, zwei Schalen die Fersen, das über das Ganze ausgestreute Mehl das Mark, ein Gemisch von Milch und Honig das Blut u. s. w. Den geheimnisvollen Zeremonien entsprechen natürlich auch die Gebete und Formeln¹⁾). Der XL. und letzte Abschnitt der Vājasaneyi-Samhitā enthält wieder eine Upaniṣad, und zwar die in allen Upaniṣadsammlungen vorkommende, sehr wichtige Īśa-Upaniṣad, auf die wir im Kapitel über die Upaniṣads noch zurückkommen müssen.

Ist es so schon aus dem Inhalt der letzten Abschnitte klar, dass dieselben jüngeren Datums sind, so wird dies noch dadurch bestätigt, dass die in den Samhitās des schwarzen Yajurveda enthaltenen Gebete nur denen der ersten Hälfte der Vājasaneyi-Samhitā entsprechen²⁾.

Was nun die Gebete und Opferformeln selbst anbelangt, welche den Hauptinhalt der Yajurveda-Samhitās bilden, so bestehen dieselben zum Teil aus Versen (ṛc), zum Teil aus Prosasprüchen. Die letzteren sind es, welche als »Yajus« bezeichnet werden, und von welchen der Yajurveda seinen Namen hat. Die Prosa dieser Sprüche ist zuweilen auch eine gemessene und erhebt sich hier und da sogar zu rhythmischem Schwung. Die Verse, welche vorkommen, finden sich größtenteils auch in der Rigveda-Samhitā. Die abweichenden Lesarten aber, welche der Yajurveda oft bietet, sind nicht etwa altertümlicher als der im Rigveda vorliegende Text, sondern es sind zumeist absichtliche Veränderungen, welche mit den Versen vorgenommen wurden, um sie mit den Opferhandlungen mehr in Zusammenhang zu bringen. Nur selten sind ganze Hymnen des Rigveda in die Yajurveda-Samhitās aufgenommen worden; meist sind es bloß einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Verse, welche gerade zu irgendeiner Opferzeremonie passend schienen und darum in den Veda der Gebete Aufnahme fanden. Es haben daher auch diese Verse

¹⁾ Näheres über alle diese Opfer und Feste findet man bei A. Hillebrandt, »Rituallitteratur Vedische Opfer und Zauber« (Grundris III, 2), S. 97—166. H. Oldenberg, Religion des Veda, S. 438—475. E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster i. W. 1893, S. 154 ff.

²⁾ Nur die ersten 18 Adhyāyas der Vājasaneyi-Samhitā werden in dem zum weißen Yajurveda gehörigen Śatapatha-Brāhmaṇa vollständig Wort für Wort aufgeführt und erläutert.

für uns weniger Interesse. Das Charakteristische für den Yajurveda sind die prosaischen Formeln und Gebete¹).

Das einfachste Gebet, das wir uns denken können, ist die Widmung einer Opfergabe mit der bloßen Nennung des Namens der Gottheit, der sie gespendet wird. Formeln der Art sind im Yajurveda sehr zahlreich. »Dich für Agni«, »dich für Indra«, oder »dies für Agni«, oder auch nur »dem Agni Heil«, »dem Indra Heil« u. s. w., — mit solchen Worten legt man die Spende hin oder wirft sie ins heilige Feuer. Und ein kürzeres und schlichteres Loblied auf einen Gott kann man sich kaum denken als die Worte, mit denen jeden Morgen und jeden Abend das aus Milch bestehende Feueropfer (Agnihotra) dargebracht wird: »Agni ist Licht, Licht ist Agni, Heil!« (am Abend) und Sūrya ist Licht, Licht ist Sūrya, Heil! (am Morgen). In ebenso kurzen Wörtern wird häufig der Zweck einer heiligen Handlung angedeutet, wenn z. B. der Opferpriester den Zweig abschneidet, mit welchem die Kälber von den Kühen getrieben werden, und dabei sagt: »Dich zum Saft, dich zur Kraft!« Oder es wird der Gegenstand, der zu einer heiligen Handlung dient, kurz bezeichnet und daran ein Wunsch geknüpft, wenn z. B. der Holzspan, mit dem das Opferfeuer entzündet werden soll, mit den Worten geweiht wird: »Dies, Agni, ist dein Anzünder; durch ihn sollst du wachsen und gedeihen. Mögen auch wir wachsen und gedeihen! Fürchtet man von einem beim Opfer verwendeten Gegenstand Unheil oder bösen Zauber, so dient ein kurzer Spruch zur Abwehr desselben. So sagt man zum Halfter, mit dem das Opfertier an den Pfahl gebunden wird: »Werde keine Schlange, werde keine Viper!« Zum Rasermesser, mit dem der Opferer, wenn er zum Opfer geweiht wird, sich den Bart rasieren lässt, sagt der Priester: »O Messer, verletze ihn nicht!« Bei der Königsweihe blickt der König auf die Erde herab und betet: »Mutter Erde, mögest du mich nicht verletzen, noch ich dich!«²)

Die Gottheiten werden in diesen Opferformeln nicht immer angerufen oder gepriesen, sondern auf die verschiedensten Arten

¹) Auch von den brähmanaartigen theologischen Erörterungen, welche die Samhitās des schwarzen Yajurveda neben den Gebeten und Formeln enthalten, sehen wir hier ganz ab. Denn für sie gilt dasselbe, was im folgenden Kapitel über die Brähmanas gesagt wird.

²) Vāj. IV, 1. VI, 12. II, 14. I, 1. III, 9. X, 23.

werden Opfergeräte und Opferhandlungen zu Gottheiten in Beziehung gebracht. So umgürtet z. B. der Priester die am Opfer teilnehmende Gattin des Opferers mit einem Seil, indem er sagt: »Ein Gürtel bist du für Aditi.« Bei der Weihe zum Somaopfer umgürtet sich der Opferer mit einem Gürtel aus Hanf und Schilfgras mit den Worten: »Du bist die Kraft der Āngiras¹), weich wie Wolle; verleihe mir Kraft!« Dann macht er einen Knoten in sein Untergewand und sagt: »Der Knoten des Soma bist du.« Hierauf umhüllt er sein Haupt mit einem Turban (oder mit seinem Obergewand), indem er murmelt: »Du bist Viṣṇus Schirm, der Schirm des Opferers. Und zu dem Horn einer schwarzen Antilope, welches er in den Saum seines Gewandes wickelt, spricht er: Du bist Indras Mutterschofs.« Die Opferspeisen nimmt der Priester vom Wagen mit den Worten: »Du bist der Leib des Agni, dich für Viṣṇu. Du bist der Leib des Soma, dich für Viṣṇu.« Wenn der Priester irgendein Opfergerät in die Hand nimmt, so tut er dies mit der oft wiederkehrenden Formel: »Auf Gott Savitars Anregung nehme ich dich mit den Armen der Aśvins, mit den Händen des Pūṣan.«²)

Das heilige Opferfeuer muß nach uralter Weise mit dem Feuerbohrer³) gequirlt werden; und die Hervorbringung des Feuers wird schon im Rigveda mit dem Zeugungsvorgang verglichen, indem das untere Brettchen als die Mutter, der obere Reibstock als der Vater des Kindes Agni (des Feuers) angesehen wird⁴). So erklären sich die Formeln, mit denen die Feuerquirlung beim Somaopfer vollzogen wird, in welchen die beiden Reibhölzer als das uns schon bekannte Liebespaar Purūravas und

¹) Die alten Feuer- und Zauberpriester, als halbgöttliche Wesen gedacht.

²) Vāj. I, 30. IV, 10. V, 1. VI, 30.

³) Derselbe besteht aus den zwei »Araṇis« oder Reibhölzern, von denen das eine ein Brettchen ist, das andere ein zugespitzter Stock, welcher in dem Brettchen so lange herumgedreht wird, bis eine Flamme entsteht. Es ist dies das bei vielen Naturvölkern, z. B. den Eskimos, noch heute gebrauchte Feuerzeug, ohne Zweifel eines der primitivsten Geräte der Menschheit.

⁴) Die Malaien in Indonesien bezeichnen noch heute das Holzbrettchen, in welchem der Feuerquirl herumgedreht wird, als »Mutter« oder »Weib«, während sie den Quirl selbst »Mann« nennen. Auch die alten Araber hatten zum Feuerreiben zwei Hölzer, von denen das eine weiblich, das andere männlich gedacht wurde.

Urvaši¹⁾), welche den Āyu erzeugen, angesprochen werden. Der Priester nimmt das untere Reibholz mit den Worten: »Du bist Agnis Geburtsstätte, legt zwei Halme von heiligem Gras darüber und sagt: Ihr seid die beiden Samenergieser (testiculi). Dann legt er das Brettchen hin mit den Worten: »Du bist Urvaši,« berührt die Schmalzpfanne mit dem Quirlstock, indem er sagt: »Du bist Āyu,« und steckt mit den Worten: »Du bist Purūravas,« den Quirlstock in das untere Reibholz. Darauf quirlt er mit den Sprüchen: »Ich quirle dich mit dem Gāyatrīmetrum, ich quirle dich mit dem Triṣṭubhmetrum, ich quirle dich mit dem Jagatimetrum.«²⁾

Man darf in der Erwähnung der Metren in den letzten Sprüchen nicht etwa eine tiefe Symbolik suchen. Es sind Worte, nichts als Worte, die ihren Zweck ebensogut erfüllen, wie es irgendwelche andere Worte tun würden. Und formelhafte Wendungen der Art, die wenig oder gar keinen Sinn geben, sind im Yajurveda überaus zahlreich. Verhältnismäßig selten stoßen wir auf lange Prosagebete, in denen der Opferer in schlichten Worten der Gottheit seine Wünsche kundgibt, wie in dem bereits oben angeführten schönen Gebet, welches beim Pferdeopfer gesprochen wurde. Häufiger sind schon formelhafte Gebete, die aber immerhin noch einen guten Sinn geben, wie die folgenden:

»Du, Agni, bist der Schützer der Leiber; schütze meinen Leib! Du, Agni, bist der Spender des Lebens; spende mir Leben! Du, Agni, bist der Geber der Kraft; gib mir Kraft! Du, Agni, mache ganz, was an meinem Körper mangelhaft ist.« (Vaj. III, 17.)

»Es gedeihe das Leben durch das Opfer! Es gedeihe der Atem durch das Opfer! Es gedeihe das Auge durch das Opfer! Es gedeihe das Ohr durch das Opfer! Es gedeihe der Rücken durch das Opfer! Es gedeihe das Opfer durch das Opfer!« (Vaj. IX, 21.)

Aber noch häufiger finden wir endlose Formeln, bei denen der Sinn schon mehr nebensächlich ist, z. B.:

»Agni hat mit dem einsilbigen (Wort) den Atem gewonnen; möge ich ihn gewinnen! Die Aśvins haben mit dem zweisilbigen die zweifüfsigen Menschen gewonnen, möge ich sie gewinnen! Viṣṇu hat mit dem dreisilbigen die drei Welten gewonnen, möge ich sie gewinnen! Soma hat mit dem viersilbigen das vierfüsige Vieh gewonnen; möge ich es gewinnen! Pūṣan hat mit dem fünfsilbigen die fünf Weltgegenden

¹⁾ S. oben S. 90 f.

²⁾ Vaj. V, 2. Śatapatha-Brāhmaṇa III, 4, 1, 20 ff.

gewonnen; möge ich sie gewinnen! Savitar hat mit dem sechssilbigen die sechs Jahreszeiten gewonnen; möge ich sie gewinnen! Die Maruts haben mit dem siebensilbigen die sieben gezähmten Tiere gewonnen; möge ich sie gewinnen! Br̥haspati hat mit dem achtsilbigen die Gāyatrī gewonnen; möge ich sie gewinnen! . . . Aditi hat mit dem sechzehnsilbigen den sechzehnfachen Stoma gewonnen; möge ich ihn gewinnen! Prajāpati hat mit dem siebzehnsilbigen den siebzehnfachen Stoma gewonnen; möge ich ihn gewinnen!« (Vāj. IX, 31—34.)

Was aber ganz besonders dazu beiträgt, dass uns diese Gebete und Opferformeln oft nur als eine sinnlose Anhäufung von Worten erscheinen, ist die im Yajurveda so sehr beliebte Gleichsetzung und Zusammenstellung von Dingen, die gar nichts miteinander zu tun haben. Da wird z. B. ein Kochtopf mit den Worten aufs Feuer gesetzt:

»Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist der Kessel des Mātariśvan.¹⁾« (Vāj. I, 2.)

Oder die Kuh, mit welcher der Soma gekauft wird, spricht der Priester mit den Worten an:

»Du bist der Gedanke, du bist der Geist, du bist der Verstand, du bist der Opferlohn, du bist zur Herrschaft geeignet, du bist zum Opfer geeignet, du bist die doppelköpfige Aditi. (Vāj. IV, 19.)

An das Feuer, welches bei der Feueraltarschichtung in der Pfanne herumgetragen wird, ist folgendes Gebet gerichtet:

»Du bist der schönbeschwingte Vogel, der Preisgesang Trīvṛt ist dein Kopf, die Gāyatrīmelodie dein Auge, die beiden Melodien Br̥hat und Rathantara sind deine Flügel, der Preisgesang ist deine Seele, die Metren sind deine Glieder, die Yajusformeln dein Name, die Vāma-devyamelodie dein Körper, die Yajñāyajñiyamelodie dein Schwanz, die Feuerherde sind deine Hufe; du bist der schönbeschwingte Vogel, geh zum Himmel, flieg zum Licht!« (Vāj. XII, 4.)

Dann macht der Priester mit der Feuerpfanne drei Schritte und spricht:

»Du bist der die Nebenbuhler vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Gāyatrīmetrum, schreite die Erde entlang! Du bist der die Nachsteller vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Trīṣṭubhmetrum, schreite die Luft entlang! Du bist der die Ghässigen vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Jagatīmetrum, schreite den Himmel

¹⁾ Mātariśvan ist hier der Windgott, daher »der Kessel des M.« so viel wie »Luftraum«.

entlang! Du bist der die Feindseligen vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Anuṣṭubhmetrum, schreite die Weltgegenden entlang!* (Vāj. XII, 5.)

Mit Bezug auf diese Art von Gebeten sagt Leopold von Schroeder: »Man möchte oft geradezu daran zweifeln, ob man es noch mit verständigen Menschen zu tun hat, und es ist in dieser Hinsicht recht interessant, zu beobachten, daß in den schriftlichen Aufzeichnungen von Personen im Stadium des Schwachsinn s gerade die öden und einförmigen Variationen ein und desselben Gedankens besonders charakteristisch sind.« Er gibt dann einige von Irrenärzten aufbewahrte Aufzeichnungen von Geisteskranken, die in der Tat eine auffallende Ähnlichkeit mit vielen der Gebete des Yajurveda zeigen¹). Wir dürfen eben nicht vergessen, daß wir es hier nicht mit uralten, volkstümlichen Zauberformeln zu tun haben, wie wir sie im Atharvaveda und teilweise ja auch noch im Yajurveda finden, sondern mit den Machwerken von Priestern, welche die von ihnen ausgeklügelten unzähligen Opferriten mit ebenso zahllosen Sprüchen und Formeln ausstatten mußten.

Manche Gebetformeln des Yajurveda sind allerdings nichts anderes als Zaubersprüche in Prosa. Selbst Beschwörungen und Flüche, ganz ähnlich denen, die wir im Atharvaveda kennen gelernt haben, begegnen uns auch unter den Gebeten des Yajurveda. Denn es gibt auch Opferhandlungen, durch die man einem Feinde schaden kann. So sagt der Priester zu dem Joch des Wagens, auf dem die Opfergeräte sich befinden: »Ein Joch bist du; unterjoche den Unterjochenden, unterjoche den, der uns unterjocht, unterjoche den, den wir unterjochen.« (Vāj. I, 8.)²) Folgende Beispiele von solchen Opfergebeten gibt L. von Schroeder³) aus der Maitrāyaṇi-Samhitā:

›Welcher Mensch uns feindlich ist, und welcher uns hafst, welcher uns schmäht und schaden will, alle die sollst du zu Staub zerreiben!‹

›O Agni, mit deiner Glut glühe los gegen den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner Flamme brenne los gegen

¹⁾ L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 113 f.

²⁾ Zugleich ein Beispiel der in den Yajusformeln sehr beliebten Wortspiele. Der Text lautet: dhūr asi, dhūrva dhūrvantam, dhūrva tam yo 'smān dhūrvati, tam dhūrva yañ dhūrvāmāḥ.

³⁾ Indiens Literatur und Kultur, S. 122.

den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deinem Strahl strahle gegen den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner packenden Kraft packe den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen!*

„Der Todesgott, das Verderben soll die Nebenbuhler ergreifen!“

So wie diese Beschwörungsformeln etwas Urwüchsiges und Volkstümliches an sich haben, so finden wir auch unter den Rätseln, die uns im Yajurveda erhalten sind, neben echt theologischen Rätseln, die den technischen Namen »Brahmodya« wohl verdienen, da sie eine Bekanntschaft mit dem Brahman oder dem heiligen Wissen voraussetzen, auch einige alte volkstümliche Rätsel. Wir haben diese gewifs sehr alte Litteraturgattung bereits im Rigveda und im Atharvaveda kennen gelernt. Im Yajurveda lernen wir auch die Gelegenheiten kennen, bei denen die Rätselspiele üblich waren, ja, sogar einen Teil des Kultes bildeten. So finden wir in der Vājasaneyi-Samhitā im XXIII. Abschnitt¹⁾ eine Anzahl von Rätseln, mit denen sich die Priester bei dem altberühmten Pferdeopfer unterhielten. Einige derselben erinnern an unsere Kinderrätsel, während andere sich auf die Opfermystik der Brähmaṇas und die Philosophie der Upaniṣads beziehen. Als Beispiele seien die Rätsel von Vāj. XXIII, 45—48, 51 ff. angeführt:

Der Hotar: „Wer wandelt einsam seinen Weg?
Wer wird von neuem stets geboren?
Was ist für Kälte die Arznei?
Wie heißt das große Korngefäß?“

Der Adhvaryu: „Die Sonne wandelt einsam ihren Weg,
Der Mond wird immer wieder neu geboren,
Das Feuer ist für Kälte die Arznei,
Die Erde ist das große Korngefäß.“

Der Adhvaryu: „Was ist das sonnengleiche Licht?
Wie heißt die Flut, die gleich dem Meere?
Und was ist größer als die Erde?
Was ist's, wovon kein Maß man kennt?“

Der Hotar: „Das Brahman²⁾ ist das sonnengleiche Licht,
Der Himmel ist die Flut, die gleich dem Meere,
Und größer als die Erde ist Gott Indra,
Doch ist's die Kuh, von der kein Maß man kennt.“

¹⁾ Ähnlich auch in der Taittiriya-Samhitā VII, 4, 18.

²⁾ Dieses vieldeutige Wort bedeutet hier wahrscheinlich »das Priestertum«, vielleicht »das heilige Wissen«.

Der Udgātar: »In welche Dinge ist der Puruṣa gedrungen?
Und welche Dinge sind im Puruṣa enthalten?
Dies Rätsel, Brahman, gebe ich dir auf zur Lösung;
Was hast du nun zur Antwort drauf zu sagen?«

Der Brahman: »Die Fünfe sind's, in die der Puruṣa gedrungen,
Und ebendiese sind im Puruṣa enthalten').
Das ist's, was ich als Antwort dir ersonnen habe;
An Wunderkraft des Wissens bist du mir nicht über.«

Diese Rätselspiele bilden einen ebenso wichtigen Bestandteil der Götterverehrung wie die Gebete und Opferformeln. Freilich ist mit dem Worte »Götterverehrung« der Zweck der Gebete und Formeln, ja, der Opfer selbst nur ungenügend bezeichnet. Die Mehrzahl der Opferzeremonien wie der Yajusformeln hat nicht den Zweck, die Götter zu »verehren«, sondern sie zu beeinflussen, sie zu zwingen, dass sie die Wünsche des Opferers erfüllen. Und auch die Götter lieben »panem et circenses«, auch sie wollen nicht nur gespeist, sondern auch unterhalten werden; dass aber die Götter an dem Geheimnisvollen, dem Rätselhaften, dem bloß Angedeuteten ein besonderes Vergnügen finden, versichern uns die vedischen Texte sehr oft²⁾.

Im Yajurveda finden wir auch schon eine Art der Götterbeeinflussung, die in späterer Zeit ungemein überhandgenommen hat, und die darin besteht, dass man, um von einem Gott etwas zu erlangen, möglichst viele Namen und Beiörter des Gottes aneinanderreih und ihm unter allen diesen Namen seine Verehrung bezeigt. So finden wir in der späteren Litteratur Texte, welche tausend Namen des Viṣṇu oder tausend Namen des Śiva aufzählen, und deren Rezitation als ein besonders wirkungsvolles und verdienstliches Andachtswerk gilt. Die ersten Anfänge dieser Art von Gebeten finden wir im Śatārudriya, der Aufzählung

¹⁾ Puruṣa bedeutet »Mensch«, »Person« und auch »Geist«, »Weltgeist«. »Die Fünfe« sind die fünf Sinne, welche im Puruṣa, d. h. »im Menschen«, enthalten und vom Puruṣa, d. h. »dem Weltgeist«, durchdrungen sind.

²⁾ »Die Götter lieben das Angedeutete, das Geheimnisvolle«, ist ein in den Brāhmaṇas oft wiederkehrender Satz, z. B. Śatapatha-Brāhmaṇa VI, 1, 1, 2; 11; 2, 3; 7, 1, 23. VII, 4, 1, 10 etc. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad IV, 2, 2: »Die Götter lieben das versteckt Angedeutete und hassen das direkt Gesagte.«

der hundert Namen des Gottes Rudra, im XVI. Abschnitt der Vājasaneyi-Saṃhitā und in der Taittirīya-Saṃhitā IV, 5.

Endlich gibt es noch eine Art von »Gebeten« — wie man sie doch wohl nennen muss —, die uns schon im Yajurveda begegnen, und mit denen gleichfalls in späterer Zeit viel Unfug getrieben wurde. Es sind das nämlich einzelne Silben oder Worte, die gar keinen Sinn geben, oder deren Sinn abhanden gekommen ist, die an gewissen Stellen der Opferhandlung in feierlichster Weise ausgesprochen werden und für ungemein heilig gelten. Da ist vor allem der Opferruf *svāhā*, den wir gewöhnlich mit »Heil« übersetzen, mit dem man jede Spende für die Götter ins Feuer wirft, während der Ruf *svad hā* bei Opferspenden für die Manen verwendet wird. Andere ganz unverständliche Ausrufe der Art sind *vaṣat*, *vet*, *vät*, vor allem aber die hochheilige Silbe *om*. Diese Silbe, ursprünglich nichts anderes als eine Bejahung ¹⁾, galt den Indern Jahrtausende hindurch und gilt noch bis zum heutigen Tage als ungemein heilig und voll von mystischer Bedeutung. In den Upaniṣads wird sie mit dem Brahman, der Weltseele, gleichgesetzt und dem Weisen als höchster Gegenstand der Meditation empfohlen; die Kaṭha-Upaniṣad (II, 16) sagt von ihr: »Diese Silbe ist ja das Brahman, diese Silbe ist das Höchste; denn wer diese Silbe kennt, dem geht in Erfüllung, was immer er sich wünscht.« Und an diese Silbe *om* schließen sich die drei »großen Worte« (*mahā-vyāhṛti*) an, nämlich *bhūr*, *bhuvaḥ*, *svar* (von den Indern als »Erde, Luft, Himmel« erklärt, was aber zweifelhaft ist), von denen es in einem alten Text ²⁾ heißt: »Dies fürwahr ist das Brahman, dies die Wahrheit, dies das Recht; ohne diese gibt es kein Opfer.«

Jahrhunderte später hat in den Tantras, den religiösen Büchern neuerer indischer Sekten, der Gebrauch solcher mystischer Silben und Worte so überhandgenommen, dass wir oft seitens-

¹⁾ Nach Aitareya-Brāhmaṇa VII, 18 bedeutet *om* in der für die Götter gebrauchten Sprache dasselbe, was mit *tathā*, »so sei es«, »ja«, unter den Menschen ausgedrückt wird. Ebenso heißt es Chāndogya-Upaniṣad I, 1, 8: »Diese Silbe *om* drückt Zustimmung aus, denn wenn einer zu etwas zustimmt, sagt er: »om«.« Mit dem hebräischen »āmen« stimmt die Silbe *om* wohl nur rein zufällig dem Sinne wie dem Laute nach ein wenig überein.

²⁾ Maitrāyaṇī-Saṃhitā I, 8, 5.

lang nichts als unartikulierte Laute, wie *um*, *ām*, *hrīm*, *ūm*, *em*, *krom*, *phat*, *ah* u. s. w. finden. Bezeichnend ist es auch, daß das Wort *Mantra*, welches ursprünglich die Verse und Gebete (*rc* und *yajus*) der vedischen *Samhitās* bezeichnete, späterhin nur mehr die Bedeutung »Zauberformel« hatte. Wir können im *Yajurveda* bereits diesen Übergang vom Gebet zur Zauberformel — streng geschieden waren ja die beiden niemals — sehr gut verfolgen.

Und so öde und langweilig, so unerquicklich die *Yajurveda-Samhitās* sind, wenn man sie als Litteraturwerke lesen will, so überaus wichtig, ja, interessant sind sie für den Religionsforscher, der sie als Quellenwerke nicht nur für die indische, sondern auch für die allgemeine Religionswissenschaft studiert. Wer den Ursprung, die Entwicklung und die religionsgeschichtliche Bedeutung des Gebetes ergründen will — und es gehört dies zu den interessantesten Kapiteln der Religionsgeschichte —, der sollte auf keinen Fall versäumen, sich mit den Gebeten des *Yajurveda* bekannt zu machen.

Aber auch für das Verständnis der ganzen späteren religiösen und philosophischen Litteratur der Inder sind diese *Samhitās* unentbehrlich. Ohne den *Yajurveda* können wir nicht die *Brāhmaṇas* und ohne diese nicht die *Upaniṣads* verstehen.

Die *Brāhmaṇas*¹⁾.

Von den *Brāhmaṇas*, der zweiten großen Klasse von Werken, die zum *Veda* gehören, sagt Max Müller einmal: »So interessant auch die *Brāhmaṇas* für den Forscher auf dem Felde der indischen Litteratur sein mögen, von so geringem Interesse sind dieselben für das allgemein gebildete Publikum. Der Hauptinhalt derselben ist einfach Gefasel und — was noch weit schlimmer — theologisches Gefasel. Niemand, der nicht von vornherein die Stelle kennt, welche die *Brāhmaṇas* in der Geschichte des indischen Geistes einnehmen, könnte über zehn Seiten hinauslesen, ohne das Buch zuzuschlagen.«²⁾ In der Tat gilt von diesen Werken noch mehr als vom *Yajurveda*, daß sie als Lektüre ungenießbar, aber zum

¹⁾ Vgl. L. von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur. Leipzig 1887, S. 127—167, 179—190. Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice dans les *Brāhmaṇas* (Bibliothèque de l'école des hautes études), Paris 1898.

²⁾ Essays von Max Müller I (Leipzig 1869) S. 105.

Verständnis der ganzen späteren religiösen und philosophischen Litteratur der Inder unentbehrlich und für die allgemeine Religionswissenschaft von höchstem Interesse sind. Wie die Samhitās des Yajurveda für die Geschichte des Gebetes so sind die Brāhmaṇas für die Geschichte des Opferwesens und des Priestertums dem Religionsforscher ganz unschätzbare Quellen.

Das Wort Brāhmaṇa¹⁾ (neutr.) bedeutet zunächst eine einzelne Erklärung oder Äufserung eines gelehrten Priesters, eines Doktors der Opferwissenschaft über irgendeinen Punkt des Rituals²⁾. Kollektivisch gebraucht, bezeichnet das Wort dann eine Sammlung von solchen Aussprüchen und Erörterungen der Priester über die Opferwissenschaft. Denn wenn auch die Brāhmaṇas glücklicherweise mancherlei enthalten, was zum Opferdienst nur eine entfernte Beziehung hat, wie kosmogonische Mythen, alte Sagen und Erzählungen, so ist doch das Opfer das eine und einzige Thema, von welchem alle Erörterungen ausgehen, um welches sich alles dreht. Und zwar behandeln die Brāhmaṇas der Reihe nach die großen Opfer, die wir oben nach dem Inhalt der Vājasaneyi-Samhitā kennen gelernt haben³⁾), geben Vorschriften über die einzelnen Riten und Zeremonien, knüpfen daran Betrachtungen über die Beziehungen der einzelnen Opferhandlungen zueinander und zu den teils im Wortlaut, teils abgekürzt angeführten Sprüchen und Gebeten³⁾). Daran schließen sich symbolische Deutungen und spekulative Begründungen der Zeremonien und ihrer Verbindung mit den Gebetformeln. Wo, wie das oft der Fall ist, die Ansichten der Gelehrten über Einzelheiten des Rituals auseinandergehen, wird die eine Ansicht verteidigt, die andere verworfen. Auch von Verschiedenheit der Zeremonien in verschiedenen Gegenden ist zuweilen die Rede,

¹⁾ Die Ableitung des Wortes ist zweifelhaft. Es kann entweder von brāhma (neutr.) in dem Sinne »heilige Rede, Gebet, heiliges Wissen« oder von brahmā (masc.) »Priester« überhaupt oder »Brahmanpriester« oder auch von brāhmaṇa (masc.) »der Brahmane, der Angehörige der Priesterkaste, der Theologe« abgeleitet werden.

²⁾ S. 150—154.

³⁾ Der älteste Name für »Brāhmaṇa« ist bandhu »Verbindung«, was darauf hindeutet, dass der Hauptzweck der Erörterungen der Brāhmaṇas ursprünglich der war, die Verbindung zwischen Opferhandlung und Gebet zu erklären. (A. Weber, Indische Literaturgeschichte, zweite Aufl., S. 12.)

ebenso von Modifikationen gewisser Opferriten unter besonderen Umständen. Es wird nie versäumt, bei jeder Opferhandlung genau anzugeben, worin der Priesterlohn, die Dakṣinā, zu bestehen hat. Ebenso wird dem Opferer auseinandergesetzt, was für Vorteile, sei es in diesem Leben oder im Jenseits, er durch die verschiedenen Opferriten erringen kann. Kurz, wenn es gestattet ist, das Wort »Wissenschaft« auf theologisches Wissen anzuwenden, so können wir die Brähmaṇas am besten als Texte bezeichnen, welche die »Opferwissenschaft« behandeln.

Es muß sehr viele solche Texte gegeben haben. Das versichern uns die Inder selbst, und das bestätigen auch die vielen Zitate aus verloren gegangenen Brähmaṇas, die wir in unseren Texten finden. Aber auch die Zahl der noch erhaltenen Brähmaṇas ist keineswegs gering, und sie gehören fast alle zu den umfangreicheren Werken der indischen Litteratur. Nach den vier vedischen Saṃhitās, die wir kennen gelernt haben, unterschied man, wie wir wissen, die vier Vedas, und zu jedem derselben gehören gewöhnlich mehrere Brähmaṇas, die aus verschiedenen Schulen (Śākhās) hervorgegangen sind. Wir haben gesehen, daß schon die Saṃhitā des schwarzen Yajurveda neben den Mantras oder Gebeten auch Aussprüche und Erörterungen über Zweck und Sinn des Opfers enthielten. In diesen Brähmaṇaartigen Bestandteilen der Yajurveda-Saṃhitās werden wir den Anfang der Brähmaṇalitteratur zu sehen haben. Ebendiese Anleitungen zur Vollziehung der Opferzeremonien und die Erörterungen über den Sinn des Rituals, welche in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda unmittelbar an die Mantras selbst angeknüpft wurden, machte eine vedische Schule nach der andern zum Gegenstand eigener Werke. Und bald galt es als Regel, daß jede vedische Schule auch ein Brähmaṇa besitzen müsse. Daher erklärt sich einerseits die große Zahl der Brähmaṇas und anderseits der Umstand, daß manche Werke als Brähmaṇas bezeichnet wurden, die weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrem Umfang diesen Namen verdienen, und die zu den spätesten Erzeugnissen der vedischen Litteratur gehören. Von der Art sind viele sogenannte »Brähmaṇas« des Sāmaveda, die nichts anderes als Vedāṅgas¹⁾ sind, ebenso das zum Atharvaveda gehörige

¹⁾ Vgl. über diese S. 229 ff.

Gopatha-Brāhmaṇa. Das letztere ist eines der spätesten Werke der ganzen vedischen Litteratur. Es hat offenbar zum Atharvaveda in alter Zeit gar kein Brāhmaṇa gegeben. Erst eine spätere Zeit, die sich einen Veda ohne ein Brāhmaṇa nicht denken konnte, hat dann diese Lücke auszufüllen versucht¹⁾.

Von den alten Brāhmaṇas seien die wichtigsten hier aufgezählt.

Zum Rigveda gehört das Aitareya-Brāhmaṇa. Es besteht aus 40 Adhyāyas oder »Lektionen«, die in acht Pañcakas oder »Fünftel« eingeteilt sind. Die Überlieferung bezeichnet Mahidāsa Aitareya als den Verfasser des Werkes. In Wirklichkeit war er wohl nur der Ordner oder Herausgeber desselben. Dieses Brāhmaṇa behandelt hauptsächlich das Somaopfer, daneben nur noch das Feueropfer (Agnihotra) und das Fest der Königsweihe (Rājasūya). Man vermutet, dass die letzten zehn Abschnitte jüngeren Ursprungs sind²⁾.

Mit diesem Brāhmaṇa aufs engste verwandt ist das ebenfalls zum Rigveda gehörige Kauṣītaki- oder Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa, aus 30 Adhyāyas oder »Lektionen« bestehend. Die ersten sechs Adhyāyas behandeln die Speiseopfer (Feueranlegung, Feueropfer, Neu- und Vollmondsopfer und die Jahreszeitenopfer), während die Abschnitte VII bis XXX in ziemlicher Übereinstimmung mit dem Aitareya-Brāhmaṇa das Somaopfer behandeln³⁾.

Zum Sāmaveda gehört das Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa, auch Pañcavimśa, d. h. »das aus fünfundzwanzig Büchern bestehende Brāhmaṇa«, genannt. Es ist dies eines der ältesten Brāhmaṇas und enthält manche wichtige alte Sagen. Von besonderem Interesse sind die in demselben vorkommenden Vrātyastomas, Opferzeremonien, durch welche Angehörige wildlebender, vermutlich nicht-arischer Stämme in die Brahmanenkaste aufgenommen wurden⁴⁾. Das Śaḍvimśa-Brāhmaṇa, d. h. »das

¹⁾ Ausführlich handelt über das Gopatha-Brāhmaṇa M. Bloomfield, The Atharvaveda (»Grundriss« II, 1B) S. 101—124.

²⁾ Herausgegeben und ins Englische übersetzt von Martin Haug, Bombay 1863. Eine viel bessere Ausgabe mit Auszügen aus Sāyaṇa's Kommentar von Th. Aufrecht, Bonn 1879.

³⁾ Herausgegeben ist das Kauṣītaki-Brāhmaṇa von B. Lindner, Jena 1887.

⁴⁾ Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 73 f., bezieht diese

sechsundzwanzigste Brähmaṇa«, ist bloß eine Ergänzung zu dem aus fünfundzwanzig Büchern bestehenden Tāṇḍya. Der letzte Teil des Śādviṁśa ist das sogenannte »Adbhuta-Brähmaṇa«, ein Vedāṅgatext über Wunder und Vorzeichen. Das zum Sāmaveda gehörige Jaiminīya-Brähmaṇa ist nur teilweise bekannt¹⁾.

Das Taittirīya-Brähmaṇa, das zum schwarzen Yajurveda gehört, ist nichts anderes als eine Fortsetzung der Taittirīya-Saṁhitā²⁾. In den Saṁhitās des schwarzen Yajurveda waren ja die Brähmaṇas schon eingeschlossen. Das Taittirīya-Brähmaṇa enthält daher nur spätere Nachträge zur Saṁhitā. Wir finden hier erst den Puruṣamedha, das symbolische »Menschenopfer«³⁾, beschrieben; und daß dieses Opfer in der Saṁhitā fehlt, ist einer der vielen Beweise dafür, daß dasselbe erst ein ziemlich spätes Erzeugnis der Opferwissenschaft ist.

Zum weissen Yajurveda gehört das Śatapatha-Brähmaṇa, das Brähmaṇa der hundert Pfade, so genannt, weil es aus hundert Adhyāyas oder »Lektionen« besteht. Es ist dies das bekannteste, umfangreichste und ohne Zweifel auch durch seinen Inhalt bedeutendste aller Brähmaṇas⁴⁾. Wie von der Vājasaneyi-Saṁhitā gibt es auch von diesem Brähmaṇa zwei Rezensionen,

Opfer auf »arische, aber nicht brahmanisch lebende Inder«. Die Beschreibung der Vrātyas paßt aber besser auf nicht-arische Stämme, Vgl. auch oben S. 130 und Aufrecht, Indische Studien I, 138 f.

¹⁾ Eine Ausgabe des Tāṇḍya-Māhā-Brähmaṇa erschien in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1870—1874. Ein Stück des Śādviṁśa hat Kurt Klemm herausgegeben und übersetzt (Das Śādviṁśabrahmaṇa, mit Proben aus Sāyaṇas Kommentar nebst einer Übersetzung, I, Gütersloh 1894). Das Adbhuta-Brähmaṇa hat A. Weber herausgegeben und übersetzt in der Abhandlung »Zwei vedische Texte über Omina und Portenta« (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1858). Teile des Jaiminīya-Brähmaṇa hat Hans Oertel im XIV., XV. und XVIII. Band des Journal of the American Oriental Society bekannt gemacht.

²⁾ Eine Ausgabe erschien in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1855—1890.

³⁾ S. oben S. 152 f.

⁴⁾ Herausgegeben wurde der Text von A. Weber (The White Yajurveda. Part II. The Śatapatha-Brähmaṇa. Berlin and London 1855). Eine ausgezeichnete englische Übersetzung mit wichtigen Einleitungen und Anmerkungen hat Julius Eggeling in fünf Bänden gegeben (Sacred Books of the East, Vols. 12, 26, 41, 43 und 44).

die der Kāṇvas und die der Mādhyandinas. In der letzteren sind die hundert Adhyāyas auf XIV Bücher (Kāṇḍas) verteilt. Die ersten neun Bücher sind geradezu ein fortlaufender Kommentar zu den ersten achtzehn Abschnitten der Vajasaneyi-Samhitā. Sie sind entschieden älter als die fünf letzten Bücher. Wahrscheinlich gehören auch die Bücher I bis V enger zusammen. In ihnen wird Yājñavalkya, der am Ende des XIV. Buches als der Verkünder des ganzen Śatapatha-Brāhmaṇa bezeichnet wird, oft als der Lehrer genannt, dessen Autorität maßgebend ist. Hingegen wird in den Büchern VI bis IX, welche die Feueraltarschichtung (Agnicayana) behandeln, Yājñavalkya gar nicht genannt. Statt dessen wird ein anderer Lehrer, Śāṇḍilya, als Autorität angeführt; und derselbe Śāṇḍilya gilt auch als der Verkünder des Agnirahasya, d. h. des »Feueraltarmysteriums«, welches den Inhalt des X. Buches bildet. Die Bücher XI bis XIV enthalten außer Nachträgen zu den vorhergehenden Büchern auch einige interessante Abschnitte über Gegenstände, die sonst nicht in den Brāhmaṇas behandelt werden, so über das Upānayana, die Schülerweihe oder die Einführung des Schülers beim Lehrer, der ihn in den heiligen Texten unterrichten soll (XI, 5. 4), über das tägliche Veda studium (svādhyāya)¹⁾, welches als ein Opfer an Gott Brahman aufgefasst wird (XI, 5, 6—8), und über die Leichenzeremonien und die Errichtung eines Grabhügels (XIII, 8). Das Pferdeopfer (Aśvamedha), das »Menschenopfer« (Puruṣamedha) und das »Allopfer« (Sarvamedha) werden im XIII. und die Pravargyazeremonie im XIV. Buche behandelt. Den Schluss dieses umfangreichen Werkes bildet die alte und wichtige Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, die wir im nächsten Kapitel kennen lernen werden.

Der Unterschied zwischen den Brāhmaṇas, die zu den einzelnen Vedas gehören, besteht hauptsächlich darin, dass die Brāhmaṇas des Rigveda bei der Darstellung des Rituals das hervorheben, was für den Hotarpriester, der die Verse und Hymnen des Rigveda zu rezitieren hat, von Wichtigkeit ist, während die Brāhmaṇas des Sāmaveda sich vor allem mit den Obliegen-

¹⁾ Das »Lernen« oder Rezitieren des Veda als eine religiöse Pflicht bei den Indern hat eine genaue Parallelie in dem Thoralesen oder »Lernen« der Juden.

heiten des Udgātar und die des Yajurveda mit den vom Adhvaryu zu vollziehenden Opferhandlungen beschäftigen. Ihrem wesentlichen Inhalte nach stimmen aber die Brāhmaṇas so ziemlich alle miteinander überein. Es sind im Grunde immer dieselben Gegenstände, welche da behandelt werden; und der Charakter aller dieser Werke trägt ein und dasselbe Gepräge. Es ist dies um so auffälliger, als wir doch gezwungen sind, einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten für die Entstehung und Ausbreitung dieser Litteratur anzunehmen. Wenn wir der Überlieferung glauben dürften, welche in den sogenannten *Vamśas*¹⁾ oder »Genealogien« Lehrerstammbäume mit 50 bis 60 Namen aufführt, so würde nicht einmal ein Jahrtausend genügen, um alle die Generationen von Lehrern, deren Namen genannt werden, unterzubringen. Diese Genealogien haben zwar den Zweck, den Ursprung der Opferlehre auf irgendeine Gottheit — Brahman, Prajāpati oder die Sonne — zurückzuführen, aber sie enthalten auch so viele Namen, welche durchaus den Anschein von echten Familiennamen haben, daß es schwer ist, sie für ganz und gar erfunden zu halten. Aber selbst wenn wir von diesen Lehrerlisten ganz absehen, so bleiben doch noch immer die zahlreichen Namen von Lehrern, welche in den Brāhmaṇas selbst als Autoritäten angeführt werden, und es bleibt die Tatsache, daß die Sammler und Ordner der Brāhmaṇas die Anfänge der in ihnen niedergelegten Opferwissenschaft in eine unendlich ferne Vergangenheit verlegen. Aber auch diese Opferwissenschaft selbst erfordert Jahrhunderte zu ihrer Entwicklung.

Wenn wir aber fragen, in welche Zeit wir diese Jahrhunderte

¹⁾ Zum Sāmaveda gibt es ein eigenes sogenanntes »Brāhmaṇa«, das *Vamśa-Brāhmaṇa*, welches nur eine solche Liste von 53 Lehrern enthält, deren letzter, Kaśyapa, die Tradition von Gott Agni erhalten haben soll. Im Śatapatha-Brāhmaṇa gibt es vier verschiedene *Vamśas*. Die am Schlusse des Werkes gegebene beginnt mit den Worten: »Wir haben dies vom Sohn der Bhāradvājī, der Sohn der Bhāradvājī vom Sohn der Vātsimāṇḍavī« u. s. w. Es folgen dann noch 40 Lehrer, alle nur mit ihren Mutternamen. Erst als der 45. in der Liste erscheint Yajñavalkya, als dessen Lehrer der aus den Upaniṣads bekannte Uddālaka genannt wird. Der letzte (55.) menschliche Lehrer ist Kaśyapa Naidhruvi, welchem das Brāhmaṇa von der Vāc (der Göttin der Rede) offenbart worden sein soll. Diese soll es von Ambhrṇi (der Donnerstimme) und diese von Āditya (der Sonne) erhalten haben

der Entwicklung der Brähmanalitteratur zu versetzen haben, so kann von irgendwelchen bestimmten Jahreszahlen ebensowenig die Rede sein wie bei der Bestimmung der Zeit der Samhitās. Sicher ist nur, dass die Samhitā des Rigveda bereits abgeschlossen war und die Hymnendichtung schon einer längst vergangenen Vorzeit angehörte, als man begann, die Gebete und Opfer zum Gegenstand einer besonderen »Wissenschaft« zu machen. Sicher ist es wohl auch, dass die große Mehrzahl der Zauberlieder, Sprüche und Formeln des Atharvaveda und des Yajurveda sowie die Sangweisen des Sāmaveda um vieles älter sind als die Spekulationen der Brähmanas. Hingegen ist es wahrscheinlich, dass die endgültige Zusammenstellung der Samhitā des Atharvaveda und der liturgischen Samhitās mit den Anfängen der Brähmanalitteratur ungefähr gleichzeitig war, so dass die jüngsten Bestandteile dieser Samhitās mit den ältesten Bestandteilen der Brähmanas der Zeit nach zusammenfallen dürften. Wenigstens deuten darauf die geographischen und kulturellen Verhältnisse hin, wie sie sich uns in den Samhitās des Atharvaveda, Sāmaveda und Yajurveda einerseits und den Brähmanas anderseits im Vergleich zu denen des Rigveda darstellen. Wir haben gesehen, wie sich schon in der Zeit der Atharvaveda-Samhitā die arischen Stämme vom Induslande, der Heimat des Rigveda, weiter nach Osten in das Gebiet des Ganges und der Jamnā ausgebreitet hatten. Das Gebiet, auf welches uns die Samhitās des Yajurveda sowohl wie alle Brähmanas hinweisen, ist das Land der Kurus und Pañcālas, jener beiden Volksstämme, deren gewaltige Kämpfe den Kern des großen indischen Epos, des Mahābhārata, bilden. Insbesondere gilt Kurukṣetra, »das Land der Kurus«, als ein heiliges Land, in welchem — wie es oft heißt — die Götter selbst ihre Opferfeste feierten. Dieses Land Kurukṣetra lag zwischen den beiden kleinen Flüssen Sarasvati und Dṛṣadvatī in der Ebene westlich von Ganges und Jamnā; und das benachbarte Gebiet der Pañcālas zog sich von Nordwesten nach Südosten zwischen Ganges und Jamnā hin. Dieser Teil Indiens, das Doab zwischen Ganges und Jamnā von der Gegend von Delhi bis nach Mathurā, gilt noch in späterer Zeit als das eigentliche »Brahmanenland« (Brahmāvarta), dessen Sitten und Bräuche nach den brahmanischen Gesetzbüchern für ganz Indien maßgebend sein sollen. Es ist dies Gebiet nicht nur das Entstehungs-

land der Saṃhitās des Yajurveda und der Brāhmaṇas, sondern auch das Stammland der ganzen brahmanischen Kultur, die sich von hier aus erst über ganz Indien verbreitet hat.

Die religiösen und sozialen Verhältnisse haben sich seit der Zeit des Rigveda sehr verändert. Wie im Atharvaveda so erscheinen wohl auch noch in den Yajurveda-Saṃhitās und in den Brāhmaṇas die alten Götter des Rigveda. Aber in ihrer Bedeutung sind sie ganz verblasst, und alle Macht, die sie besitzen, verdanken sie einzig und allein dem Opfer. Auch treten manche Götter, die im Rigveda noch eine untergeordnete Rolle spielen, in den liturgischen Saṃhitās und in den Brāhmaṇas viel stärker hervor, so Viṣṇu und insbesondere Rudra oder Śiva. Von größter Bedeutung ist nun auch Prajāpati, „der Herr der Geschöpfe“, der als der Vater sowohl der Götter (Devas) als der Dämonen (Asuras) gilt. Das Wort Asura, welches im Rigveda noch, dem avestischen Ahura entsprechend, die Bedeutung „Gott“ hat und oft als Beiname des Gottes Varuna vorkommt, hat nunmehr die Bedeutung „Dämon“, die es im späteren Sanskrit immer hat, und von den Kämpfen zwischen Devas und Asuras ist in den Brāhmaṇas oft und oft die Rede. Doch haben diese Kämpfe nichts Titanenhaftes an sich, wie etwa der Kampf zwischen Indra und Vṛtra im Rigveda, sondern die Götter und Asuras bemühen sich, durch Opfer einander zu übertrumpfen. Denn in diesen Brāhmaṇas müssen tatsächlich auch die Götter opfern, wenn sie es zu etwas bringen wollen. Und nichts ist bezeichnender für die Brāhmaṇas als die ungeheure Bedeutung, welche dem Opfer zugeschrieben wird. Das Opfer ist hier nicht mehr ein Mittel zum Zweck, sondern es ist Selbstzweck, ja, der höchste Zweck des Daseins. Das Opfer ist auch eine alles überwältigende Macht, ja, eine schöpferische Naturkraft. Darum ist das Opfer auch mit Prajāpati, dem Schöpfer, identisch. »Prajāpati ist das Opfer,« lautet ein oft wiederholter Satz der Brāhmaṇas. »Die Seele aller Wesen, aller Götter ist dies, das Opfer.« »Wahrlich, wer sich zum Opfer weiht, der weiht sich für das All, denn erst auf das Opfer folgt das All; indem er die Vorbereitungen zu dem Opfer trifft, für welches er sich weiht, schafft er aus sich heraus das All.«¹⁾ Und ebenso wunderkräftig und bedeutungsvoll ist

¹⁾ Šat. XIV. 3. 2. 1. III, 6. 3. 1.

alles, was mit dem Opfer zusammenhängt, die Opfergeräte nicht minder als die Gebete und Formeln, die Verse und ihre Metren, die Gesänge und ihre Melodien. Jede einzelne Opferhandlung wird mit größter Umständlichkeit behandelt; den geringfügigsten Umständen, den nebensächlichsten Details wird eine ungeheure Wichtigkeit zugeschrieben. Ob eine Handlung nach links oder nach rechts hin zu geschehen hat, ob ein Topf an diese oder jene Stelle des Opferplatzes gestellt wird, ob ein Grashalm mit der Spitze nach Norden oder nach Nordosten hingelegt werden soll, ob der Priester vor oder hinter das Feuer tritt, nach welcher Himmelsgegend er das Gesicht gewandt haben muss, in wie viele Teile der Opferkuchen zu zerlegen ist, ob die Butter in die nördliche oder in die südliche Hälfte oder in die Mitte des Feuers gegossen werden soll, in welchem Augenblick die Hersagung irgendeines Spruches, die Absingung irgendeines Liedes zu erfolgen hat¹⁾), — das sind Fragen, über welche Generationen von Meistern der Opferkunst nachgedacht haben, und die in den Brähmaṇas aufs eingehendste behandelt werden. Und von der richtigen Kenntnis all dieser Details hängt das Wohl und Wehe des Opferers ab. »Das, ja das sind die Wälder und Wüsteneien des Opfers, die Hunderte und Hunderte von Wagentagereisen erfordern; und die sich als Unwissende in sie hineinbegeben, denen ergeht es wie törichten Leuten, die, in der Wildnis umherirrend, von Hunger und Durst geplagt, von Bösewichten und Unholden verfolgt werden. Die Wissenden aber begeben sich, gleichwie von einem Fluslauf zum andern, von einer gefahrlosen Stelle zur andern, von Gottheit zu Gottheit; sie erlangen das Heil, die Himmelswelt.«²⁾ »Die Wissenden« aber, die Führer durch die

¹⁾ Eggeling (Sacred Books of the East, Vol. XII, p. X) erinnert daran, daß auch bei den alten Römern die Pontifices gerade dadurch zu Macht und Einfluß gelangten, daß sie allein sich auf alle die kleinen und doch für ungeheuer wichtig erklärten Details des Opferzeremoniells verstanden. Es ist im alten Rom vorgekommen, daß ein Opfer dreifsigmal wiederholt werden mußte, weil irgendein kleiner Fehler bei einer Zeremonie begangen ward; und auch im alten Rom galt eine Zeremonie für null und nichtig, wenn ein Wort falsch ausgesprochen oder eine Handlung nicht ganz richtig vollzogen war, oder wenn die Musik nicht im richtigen Moment zu spielen aufhörte. Vgl. Marquardt-Mommsen, Handbuch der römischen Altertümer, VI, S. 172, 174, 213.

²⁾ Sat. XII, 2, 3, 12.

Wildnis der Opferkunst, sind die Priester, und es ist kein Wunder, dass die Ansprüche der Priesterkaste — denn von einer solchen müssen wir jetzt sprechen, da das Kastenwesen bereits vollständig ausgebildet ist — in den Brāhmaṇas (wie ja schon in einigen Teilen des Atharvaveda) alles Maß übersteigen. Nun werden die Brahmanen offen für Götter erklärt. »Ja, die leibhaftigen Götter sind sie, die Brahmanen.«¹⁾ Und deutlich genug drückt sich ein Brāhmaṇa aus:

»Zweierlei Götter gibt es fürwahr, nämlich die Götter sind die Götter, und die gelehrt und lernenden²⁾ Brahmanen sind die Menschen-götter. Zwischen diesen beiden ist das Opfer geteilt: die Opferspenden sind für die Götter, die Geschenke (Dakṣinās) für die Menschengötter, die gelehrt und lernenden Brahmanen; durch Opferspenden erfreut er die Götter, durch Geschenke die Menschengötter, die gelehrt und lernenden Brahmanen; diese beiden Arten von Göttern versetzen ihn, wenn sie befriedigt sind, in die Seligkeit des Himmels.«³⁾

Vier Pflichten hat der Brahmane: brahmanische Abkunft, dementsprechendes Betragen, Ruhm (durch Gelehrsamkeit) und »Reifmachung der Menschen« (d. h. Darbringung von Opfern, durch welche die Menschen für das Jenseits reif gemacht werden). Aber auch die »reifgemachten« Menschen haben vier Pflichten gegen die Brahmanen: Sie müssen ihnen Ehre bezeigen, Geschenke geben, dürfen sie nicht bedrücken und nicht töten. Das Eigentum eines Brahmanen darf vom König unter keinen Umständen angetastet werden; und wenn ein König sein ganzes Land mit allem, was darin ist, als Opferlohn an die Priester verschenkt, so ist doch immer das Eigentum von Brahmanen eo ipso ausgenommen. Wohl kann der König auch einen Brahmanen unterdrücken, aber wenn er es tut, ergeht es ihm schlecht. Bei der Königsweihe sagt der Priester: »Dieser Mann, ihr Leute, ist euer König; Soma ist der König von uns Brahmanen,« wozu das Śatapatha-Brāhmaṇa bemerkt: »Durch diese Formel macht er dieses ganze Volk zur Speise für den König⁴⁾; den Brahmanen allein nimmt er aus: darum darf der Brahmane nicht zur Speise ausgenutzt werden; denn er

¹⁾ Taittirīya-Saṃhitā I, 7, 3, 1.

²⁾ Wörtlich: »die gehört haben, und die (das Gehörte) nachsagen« (rezitieren).

³⁾ Śat. II, 2, 2, 6; IV, 3, 4, 4.

⁴⁾ D. h. der König lebt vom Volk, das ihm Steuern geben muss.

hat den Soma zum König.¹⁾ Nur ein Brahmanenmord ist wirklicher Mord. In einem Streit zwischen einem Brahmanen und einem Nichtbrahmanen muss der Schiedsrichter immer dem Brahmanen rechtgeben, denn dem Brahmanen darf nicht widersprochen werden²⁾. Alles, was aus irgendeinem Grunde tabú ist, was man nicht anrühren darf, sonst nicht verwenden kann, wie z. B. die steinernen und irdenen Gefäße eines Verstorbenen oder eine für die Agnihotramilch bestimmte Kuh, die störrisch oder krank wird, muss dem Brahmanen gegeben werden, namentlich auch Opferreste und Speisen, die für andere tabú sind, denn »dem Bauch eines Brahmanen schadet nichts«³⁾.

So kommt es schliefslich dahin, dass der Brahmane nicht mehr ein »Menschengott« neben den himmlischen Göttern ist, sondern dass er sich über die Götter erhebt. Schon im Śatapatha-Brāhmaṇa⁴⁾ heisst es: »Der von einem Ṛṣi stammende Brahmane fürwahr ist alle Gottheiten,« d. h. in ihm sind alle Gottheiten verkörpert. Diese Überhebung der Priester, die uns in den Brāhmaṇas in ihren Anfängen entgegentritt, ist nicht nur kulturhistorisch als ein Beispiel von Priesterüberhebung von grösstem Interesse, sondern sie ist auch die Vorstufe einer Erscheinung, die wir durch das ganze indische Altertum verfolgen können, und die — meine ich — tief im Wesen des indogermanischen Geistes begründet ist. Während z. B. der hebräische Dichter sagt: »Was ist der Mensch, dass du sein gedenkest, und der Menschensohn, dass du dich seiner annimmst!« und hinzufügt: »Der Mensch gleicht dem Nichts,« hat ein griechischer Dichter das grosse Wort gesprochen: »Viel des Gewaltigen gibt's, doch das Gewaltigste ist der Mensch.« Und ein deutscher Dichter — derselbe, der den Übermenschen⁵⁾ Faust geschaffen, der ungestüm

¹⁾ Śat. XI, 5, 7, 1. XIII, 5, 4, 24. XIII, 1, 5, 4. V, 4, 2, 3.

²⁾ Śat. XIII, 3, 5, 3. Taittirīya-Saṃhitā II, 5, 11, 9.

³⁾ Taittirīya-Saṃhitā II, 6, 8, 7. Vgl. Goethe, Faust:

Die Kirche hat einen guten Magen,
Hat ganze Länder aufgefressen
Und doch noch nie sich übergessen.«

⁴⁾ XII, 4, 4, 6. Später heisst es im Gesetzbuch des Manu: »Ein Brahmane, sei er gelehrt oder ungelehrt, ist eine grosse Gottheit,« und gleich darauf: »Der Brahmane ist die höchste Gottheit.« (Manu IX, 317, 319.)

⁵⁾ »Welch erbärmlich Grauen fasst Übermenschen dich!«

an die Tore der Geisterwelt pocht — hat das Lied von Prometheus gesungen, der den Göttern zuruft:

»Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter!«

Und in Indien sehen wir, wie schon in den Brähmaṇas der Priester sich durch das Opfer über die Götter erhebt; in den Epen lesen wir zahllose Geschichten von Asketen, die durch Askese solche Übermacht erlangen, daß die Götter auf ihren Thronen erzittern. Und im Buddhismus gar sind die Himmlichen samt dem Götterfürsten Indra zu recht unbedeutenden Wesen zusammengeschrumpft, die sich von gewöhnlichen Sterblichen nur dadurch unterscheiden, daß sie etwas besser situiert sind, — aber auch nur so lange, als sie fromme Buddhisten bleiben; und unendlich hoch über diesen Göttern steht nicht nur der Buddha selbst, sondern jeder Mensch, der durch Liebe zu allen Wesen und durch Weltentsagung zum Arhat oder Heiligen geworden.

So bereitet sich schon in den Brähmaṇas jene große Bewegung vor, welcher der Buddhismus seinen Ursprung verdankt. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daß die alten und echten Brähmaṇas der vorbuddhistischen Zeit angehören. Während sich in den Brähmaṇas nicht die geringste Spur einer Bekanntschaft mit dem Buddhismus zeigt¹⁾), setzen die buddhistischen Texte das Vorhandensein einer Brähmaṇalitteratur voraus. Wir können daher mit gutem Grunde sagen, daß die Jahrhunderte, in denen die liturgischen Saṃhitās und die Brähmaṇas entstanden sind, in die Zeit nach dem Abschluß der Hymnendichtung und der Rigveda-Saṃhitā und vor dem Auftreten des Buddhismus fallen müssen.

Was nun den eigentlichen Inhalt dieser Werke anbelangt, so werden einige Beispiele dem Leser am besten eine Vorstellung davon geben. Die Inder selbst pflegen den Inhalt der Brähmaṇas unter zwei Hauptkategorien unterzubringen, die sie Vidhi und Artha-vāda nennen. Vidhi heißt »Regel, Vorschrift«, Artha-vāda »Sinneserklärung«. Die Brähmaṇas geben nämlich zuerst

¹⁾ Es ist bezeichnend, daß in der Liste von Menschenopfern in der Vājasaneyi-Saṃhitā XXX (vgl. oben S. 152) weder von Mönchen oder Nonnen noch überhaupt von Buddhisten die Rede ist. Und doch ist diese Liste wahrscheinlich jünger als die ältesten Brähmaṇas.

Regeln für die Vollziehung der einzelnen Zeremonien, und daran knüpfen sich dann die Erklärungen und Auseinandersetzungen über den Zweck und Sinn der Opferhandlungen und Gebete. So beginnt z. B. das Śatapatha-Brāhmaṇa mit den Vorschriften über das Enthaltsamkeitsgelübde, welches der Opferer am Tage vor dem Neu- und Vollmondsopfer auf sich nehmen mußt. Da heißtt es (Śat. I, 1, 1, 1):

„Derjenige, welcher ein Gelübde auf sich zu nehmen im Begriff ist, taucht seine Hand in Wasser, indem er mit dem Gesicht gegen Osten gewandt zwischen dem Opferfeuer und dem Hausfeuer steht. Der Grund, weshalb er die Hand in Wasser taucht, ist folgender: Unrein ist ja der Mensch, weil er Unwahrheit spricht; darum vollzieht er eine innerliche Reinigung; opferrein ist ja das Wasser. Er denkt: „Nachdem ich opferrein geworden, will ich das Gelübde auf mich nehmen.“ Ein Reinigungsmittel aber ist ja das Wasser. „Mit dem Reinigungsmittel gereinigt, will ich das Gelübde auf mich nehmen,“ denkt er; und darum taucht er seine Hand in Wasser.“

An solche einfache Erklärungen knüpfen sich oft Erörterungen der Ansichten verschiedener Lehrer über irgendeine Frage des Rituells. So wird hier die Streitfrage aufgeworfen, ob man bei Übernahme des in Rede stehenden Gelübdes fasten solle oder nicht, und es heißtt (Śat. I, 1, 1, 7—9):

„Nun, was das Essen oder Fasten anbelangt, so ist Āśādha Sāvayasa der Meinung, daß das Gelübde eben im Fasten bestehe. Denn, sagt er, die Götter kennen ja doch die Absicht des Menschen. Sie wissen, daß derjenige, welcher dieses Gelübde auf sich nimmt, ihnen am nächsten Morgen opfern wird. So begeben sich denn alle Götter in sein Haus; sie wohnen bei ihm (upavasanti) in seinem Hause; darum ist dieser Tag ein Upavasatha (d. h. „Fasttag“). Nun wäre es doch gewifs unpassend, wenn einer essen würde, bevor die Menschen (die als Gäste in sein Haus gekommen sind¹⁾) gegessen haben; um wie viel mehr (wäre es unpassend), wenn er essen würde, bevor die Götter (die in seinem Hause als Gäste wohnen) gegessen haben. Darum soll er keinesfalls essen. Anderseits aber sagt Yājñavalkya: Wenn er nicht ifst, so benimmt er sich als ein Manenverehrer²⁾; wenn er aber ifst, so

¹⁾ Die eingeklammerten Sätze sind aus dem Zusammenhange ergänzt. Es ist unmöglich, im Deutschen das Original genau wiederzugeben, ohne solche Ergänzungen einzufügen. Die Brāhmaṇas sind nämlich nicht für Leser geschrieben, sondern zu Hörern gesprochen, daher vieles ausgelassen ist, was der Sprechende durch Betonung einzelner Worte, Handbewegungen u. dgl. ausdrücken kann.

²⁾ Weil bei Manenopfern Fasten vorgeschrieben ist.

beleidigt er die Götter durch das Vorheressen; darum soll er etwas essen, was, wenn es gegessen wird, als nicht gegessen gilt. Das aber, wovon man keine Opferspeise nimmt, gilt, selbst wenn es gegessen wird, als nicht gegessen. Durch solche Speise wird er einerseits nicht ein Manenverehrer, und anderseits beleidigt er, wenn er etwas ist, wovon man keine Opferspeise nimmt, nicht die Götter durch das Vorheressen. Darum esse er nur, was im Walde wächst, sei es Waldkräuter oder Baumfrucht.¹⁾

Etymologien, wie die von Upavasatha in der eben zitierten Stelle, sind in den Brähmaṇas ungemein häufig. Dabei gilt es als ein besonderer Vorzug, wenn eine Etymologie nicht ganz genau stimmt, denn »die Götter lieben das Versteckte«. So wird z. B. der Name des Gottes Indra von *indh*, »anzünden«, abgeleitet und gesagt: er heißt also eigentlich *Indha*, und man nennt ihn »Indra« bloß deshalb, weil die Götter das Versteckte lieben. Oder es wird das Wort *ulukhala*, welches »Mörser« bedeutet, von *uru karat*, »er mache weit«, abgeleitet und *ulukhala* als eine mystische Bezeichnung für *urukara* erklärt²⁾). Ebenso wie das Etymologisieren spielt in den Brähmaṇas noch mehr als in den *Yajurveda-Samhitās*³⁾ das Identifizieren und Symbolisieren eine große Rolle, wobei die ungleichartigsten Dinge zusammengestellt und zueinander in Beziehung gebracht werden. Auf jeder Seite der Brähmaṇas finden wir Auseinandersetzungen wie die folgenden:

»Paarweise holt er die Opfergeräte herbei, und zwar: Sieb und Feueropferlöffel, Holzmesser und Schüsselchen, Keil und Antilopenfell. Mörser und Stößel, großen und kleinen Mahlstein. Das sind zehn. Denn aus zehn Silben besteht das Metrum Virāj; *virāj* (d. h. »glänzend«) ist aber auch das Opfer; dadurch eben macht er das Opfer der Virāj ähnlich. Paarweise aber holt er sie deshalb, weil ja doch ein Paar Kraft bedeutet; wo zwei etwas unternehmen, da ist nämlich Kraft dabei. Ein Paar stellt aber auch Paarung und Fortpflanzung dar; so wird also (durch das paarweise Herbeiholen der Opfergeräte) Paarung und Fortpflanzung befördert.« (Sat. I, 1, 1, 22.)

»Das Opfer fürwahr ist der Mensch. Und zwar ist das Opfer deshalb der Mensch, weil der Mensch es (auf dem Opferplatz) ausbreitet; und indem es ausgebreitet wird, wird es genau so groß gemacht, wie der Mensch ist⁴⁾). Darum ist das Opfer der Mensch. Zu

¹⁾ Sat. VI, 1, 1, 2. VII, 5, 1, 22. Vgl. oben S. 161.

²⁾ Siehe oben S. 158.

³⁾ Weil beim Ausmessen des Opferplatzes solche Maße wie »Mannslänge«, »Armlänge«, »Spanne« u. dgl. verwendet werden.

diesem (menschengleichen Opfer) gehört die *Juhū*¹⁾ (als der rechte Arm) und die *Upabhr̄t*¹⁾ (als der linke Arm); die *Dhruvā*¹⁾ aber ist der Rumpf. Nun gehen aber aus dem Rumpfe alle Gliedmaßen hervor, darum geht das ganze Opfer aus der *Dhruvā* hervor. Der Schmalzlöffel²⁾ ist aber der Atem. Der Atem des Menschen geht durch alle Glieder, und darum geht der Schmalzlöffel von einem Opferlöffel zum andern. Von diesem (Menschen)³⁾ ist die *Juhū* jener Himmel dort, und die *Upabhr̄t* ist der Luftraum hier; die *Dhruvā* aber ist diese da (d. h. die Erde). Wahrlich aber, von dieser da (der Erde) entspringen alle Welten; darum entspringt das ganze Opfer aus der *Dhruvā*. Dieser Schmalzlöffel hier ist aber der, der dort weht (d. h. der Wind) — er ist es, der durch alle Welten dahinweht —, und darum geht der Schmalzlöffel von einem Opferlöffel zum andern.“ (Sat. I, 3, 2, 1—5.)

An zahllosen Stellen der Brähmaṇas wird das Opfer mit dem Gott *Viṣṇu* und ebenso häufig mit dem Schöpfer *Prajāpati* gleichgesetzt. Aber auch das Jahr wird unzähligemal mit *Prajāpati* identifiziert, während anderseits *Agni*, als der Feueraltar, weil der Bau desselben ein ganzes Jahr dauert, ebenfalls gleich dem Jahre gilt. So lesen wir: »Agni ist das Jahr, und das Jahr ist diese Welten,« und gleich darauf: »Agni ist *Prajāpati*, und *Prajāpati* ist das Jahr.« Oder: »*Prajāpati* fürwahr ist das Opfer und das Jahr, die Neumondsnight ist sein Tor, und der Mond ist der Riegel des Tores.«⁴⁾ Eine große Rolle spielt hier wieder die Symbolik der Zahlen. So lesen wir z. B.:

„Mit vier (Versen) nimmt er (etwas Asche) weg; dadurch versieht er ihn mit dem, was es an vierfüßigem Vieh gibt. Nun ist aber doch das Vieh Nahrung; mit Nahrung versieht er ihn also. Mit drei (Versen) bringt er (die Asche zum Wasser). Das macht sieben, denn aus sieben Schichten besteht der Feueraltar (Agni). Sieben Jahreszeiten sind ein Jahr, und das Jahr ist Agni; so groß Agni ist, so groß ist das Maß des Jahres, so groß wird dieses (All).“ (Sat. VI, 8, 2, 7.)

¹⁾ Namen verschiedener Opferlöffel.

²⁾ Mit diesem Löffel (*Sruva*) wird die zerlassene Butter aus dem Schmalztopf herausgenommen und in die Opferlöffel gegossen, mit welchen gespendet wird.

³⁾ „Mensch“ heißt *Puruṣa*. *Puruṣa* heißt aber auch „Geist“ und bezeichnet auch den „Großen Geist“, der mit *Prajāpati*, dem Weltschöpfer, eins ist. Das Opfer wird daher nicht nur mit dem Menschen (dem Opferer), sondern auch mit dem Weltgeist und *Prajāpati* identifiziert. Vgl. oben S. 161, Anm. 1.

⁴⁾ Sat. VIII, 2, 1, 17—18 XI, 1, 1, 1.

Hier und da erhalten diese unfruchtbaren Auseinandersetzungen dadurch einiges Interesse, daß sie ein Streiflicht auf die sittlichen Anschauungen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Zeit werfen, der die Brähmanas angehören. So wird z. B. beim Somaopfer eine der Somaspenden dem Agni Patnivat, d. h. Agni dem Beweibten¹⁾, geweiht. Diese Libation unterscheidet sich durch gewisse Einzelheiten von anderen Somaspenden, und diese Abweichungen bei der Darbringung derselben werden mit dem Hinweis auf die Schwäche und Rechtlosigkeit des weiblichen Geschlechtes erklärt:

•Mit den im Opferlöffel übriggebliebenen Schmalzresten mischt er (den Soma). Andere Somalibationen macht er kräftig, indem er sie mischt; diese aber schwächt er; denn Schmalz ist ja ein Donnerkeil, und mit dem Donnerkeil, dem Schmalz, haben die Götter ihre Weiber geschlagen und entkräftet; und also geschlagen und entkräftet, hatten sie weder irgendein Recht auf ihren eigenen Körper noch auf ein Erbe. Und ebenso schlägt und entkräftet er jetzt mit dem Donnerkeil, dem Schmalz, die Weiber; und also geschlagen und entkräftet, haben sie weder irgendein Recht auf ihren eigenen Körper noch auf ein Erbe. (Sat. IV, 4, 2, 13.)

Das wäre also eine rituelle Begründung der Hörigkeit des Weibes. In etwas freundlicherem Licht erscheint das Verhältnis der Frau zum Gatten an einer anderen Stelle. Beim Väjapeyaofer nämlich kommt folgende Zeremonie vor. An den Opferpfosten wird eine Leiter gelehnt, und der Opferer mit seiner Frau steigt hinauf:

•Indem er im Begriffe ist, hinaufzusteigen, redet er seine Frau mit den Worten an: 'Frau, wir wollen zum Himmel hinaufsteigen,' und die Frau erwidert: 'Ja, wir wollen hinaufsteigen.' Der Grund, weshalb er seine Frau so anredet, ist der: Sie, die Frau, — das ist ja fürwahr seine eigene Hälfte; solange er daher keine Frau hat, so lange pflanzt er sich nicht fort, so lange ist er kein ganzer Mensch; wenn er aber eine Frau hat, dann pflanzt er sich fort, dann ist er ganz. 'Als ein ganzer Mensch will ich diesen Weg (zum Himmel) gehen,' denkt er: darum redet er seine Frau so an. (Sat. V, 2, 1, 10.)

Die Opferstätte oder der Altar (Vedi, fem.) wird in der Symbolik der Brähmanas als eine Frau dargestellt. Und folgende

¹⁾ Vgl. oben S. 78.

Vorschrift über die Herstellung des Altars gibt uns über das altindische Ideal von Frauenschönheit Aufschluß:

„Sie¹⁾ soll gegen Westen zu sehr breit sein, eingebogen in der Mitte und wiederum breit im Osten. So nämlich lobt man ein Weib: „Breit um die Hüften, ein wenig schmäler zwischen den Schultern und in der Mitte zu umfassen.“ Auf diese Weise eben macht er sie den Göttern angenehm.“ (Sat. I, 2, 5, 16.)

Ein grelles Licht auf die Geschlechtsmoral jener Zeit wirft ein brutaler Opferbrauch, der bei einem der Jahreszeitenopfer vorkommt und folgendermaßen geschildert wird:

„Dann kehrt der Pratiprasthātar²⁾ (zu dem Ort, wo die Gattin des Opferers sitzt) zurück; und indem er im Begriffe ist, die Gattin hinaufzuführen³⁾, fragt er sie: „Mit wem hältst du es?“ Denn fürwahr, eine Frau begeht eine Sünde gegen Varuṇa, wenn sie, während sie dem einen gehört, es mit einem anderen hält. Weil er denkt: „Dafs sie mir nur nicht mit einem Stachel im Herzen opfert!“ deshalb fragt er sie. Dadurch, dafs man eine Sünde bekennt, wird sie ja geringer; denn sie wird zur Wahrheit. Deshalb eben fragt er sie. Was sie aber nicht eingesteht, das gereicht ihren Verwandten zum Unheil.“ (Sat. II, 5, 2, 20.)

Dies ist übrigens eine der wenigen Stellen in den Brāhmaṇas, wo der Moral gedacht wird. Sonst ist es für diese Texte ungemein bezeichnend, dafs in ihnen so gut wie gar nicht von Moral die Rede ist. Die Brāhmaṇas sind ein glänzender Beweis dafür, dafs ungeheuer viel Religion mit unendlich wenig Moral verbunden sein kann. Religiöse Handlungen, Opfer und Zeremonien, sind das eine und einzige Thema aller dieser umfangreichen Werke, — aber mit der Moral haben diese Handlungen nichts zu tun⁴⁾. Im Gegenteil. Opferhandlungen werden nicht nur

¹⁾ Nämlich die Vedi oder Opferstätte.

²⁾ Einer der Priester, ein Gehilfe des Adhvaryu.

³⁾ Nämlich zum Altar, wo sie eine Spende an Varuṇa opfern soll.

⁴⁾ „La morale n'a pas trouvé de place dans ce système: le sacrifice qui règle les rapports de l'homme avec les divinités est une opération mécanique qui agit par son énergie intime; caché au sein de la nature, il ne s'en dégage que sous l'action magique du prêtre“ „En fait il est difficile de concevoir rien de plus brutal et de plus matériel que la théologie des Brāhmaṇas; les notions que l'usage a lentement affinées et qu'il a revêtues d'un aspect moral, surprennent par leur réalisme sauvage.“ Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice, p. 9; vgl. 164 ff.

vollzogen, damit die Götter die sehr materiellen Wünsche des Opferers erfüllen, sondern sehr oft auch, um einem Feinde zu schaden. Ja, die Brähmaṇas geben Anweisungen für die Priester, wie sie mittelst des Opfers dem Opferer selbst, von dem sie angestellt sind, schaden können, wenn er ihnen z. B. nicht genug Geschenke gibt. Sie brauchen bloß die vorgeschriebenen Zeremonien in verkehrter Reihenfolge zu vollziehen oder Sprüche an einer unrichtigen Stelle anzuwenden, — und das Schicksal des Opferers ist besiegt.

Doch genug von dieser krausen Opferwissenschaft, welche den Hauptinhalt der Brähmaṇas ausmacht. Glücklicherweise bilden aber einen Bestandteil des Arthavāda oder der »Sinneserklärung« auch die sogenannten *Itihāsas*, *Akhyānas* und *Purāṇas*, d. h. Geschichten, Sagen und Legenden, welche erzählt werden, um irgendeine rituelle Handlung zu begründen. Wie im Talmud, mit dem die Brähmaṇas manche Ähnlichkeit haben, neben der theologischen Spiegelfechterei der Halacha der von Heine so schön besungene blühende Garten der Hagada steht, so wird auch in den Brähmaṇas die Wüstenei oder theologischer Spekulation ab und zu durch eine Oase, in der die Blume der Poesie blüht — eine poetische Erzählung oder eine gedankentiefe Schöpfungslegende —, angenehm unterbrochen.

Eine solche Oase in der Wüste ist das im Śatapatha-Brähmaṇa¹⁾ erzählte uralte Märchen von Purūravas und Urvaśi, das bereits den Sängern des Rigveda bekannt war. Da wird erzählt, wie die Nymphe (Apsaras) Urvaśi den König Purūravas liebte, wie sie ihre Bedingungen stellte, als sie sein Weib wurde, und wie die Gandharvas bewirkten, daß er eine dieser Bedingungen verletzen mußte. Da entschwindet sie ihm, und Purūravas durchstreift jammernd und klagend ganz Kurukṣetra, bis er zu einem Lotosteich kommt, wo Nymphen in Gestalt von Schwänen herumschwimmen. Unter ihnen ist Urvaśi, und da entspinnt sich das Gespräch, das uns bereits aus den *Ākhyāna*-Strophen des Rigveda bekannt ist.

»Da tat er ihr leid im Herzen. Und sie sprach: Heute übers Jahr sollst du kommen; dann magst du eine Nacht bei mir ruhen; bis

¹⁾ XI, 5, 1. Eine gute deutsche Übersetzung des Stücks hat K. Geldner (in den »Vedischen Studien« I, 244 ff.) gegeben. Vgl. oben S. 90 f.

dahin wird dein Sohn, den ich im Schoose trage", geboren sein.' Und in der Nacht, als das Jahr um war, kam er wieder. Ei, da stand ein goldener Palast! Dann sprachen sie zu ihm allein: 'Tritt ein hier!' Darauf schickten sie die Urvaši zu ihm. Sie aber sprach: 'Die Gandharvas werden dir morgen einen Wunsch freistellen, wähle dir einen!' 'Wähle du ihn für mich!' 'Ich will einer der Euren werden, sollst du sagen.' Ihm stellten am nächsten Morgen die Gandharvas einen Wunsch frei. Er aber sprach: 'Ich will einer der Euren werden.'¹⁾

Darauf lehrten ihn die Gandharvas eine besondere Form des Feueropfers, durch welches ein Sterblicher in einen Gandharva verwandelt wird. Der Beschreibung dieses Opfers verdanken wir die Einfügung des uralten Wundermärchens, von dem nicht einmal die Doktoren der Opferkunst allen poetischen Zauber abzustreifen vermochten, in das Brähmaṇa.

Im Śatapatha-Brähmaṇa²⁾ finden wir auch die indische Flutsage, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine semitische Quelle zurückgeht, in ihrer ältesten Gestalt:

•Dem Manu brachten sie des Morgens Wasser zum Waschen, so wie man noch heutzutage einem Menschen Wasser zum Händewaschen zu bringen pflegt. Während er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. Und der sprach zu ihm die Worte: 'Erhalte mich am Leben, und ich werde dich retten.' 'Wovon wirst du mich retten?' 'Eine Flut wird alle diese Wesen hinwegraffen. Von dieser werde ich dich retten.' 'Wie soll ich dich am Leben erhalten?' Jener sprach: 'So lange wir ganz klein sind, droht uns viel Todesgefahr; ein Fisch verschlingt den andern. Du sollst mich zuerst in einem Topfe erhalten, und wenn ich über diesen hinausgewachsen bin, dann sollst du eine Grube graben und mich in dieser erhalten, und wenn ich über diese hinausgewachsen sein werde, dann sollst du mich zum Meere bringen, denn dann werde ich über alle Todesgefahr hinaus sein.' Und bald war er ein Jhasafisch; der wird nämlich am größten. Da sprach er:

¹⁾ Wörtlich: »Dieser dein Sohn hier«. Einer der vielen Ausdrücke, die nur beim mündlichen Vortrag erklärlich sind. Ähnlich bedeutet in den Brähmaṇas oft »diese hier« so viel wie »Erde«, »jener dort« so viel wie »Himmel« u. dgl. mehr.

²⁾ I, 8, 1. Ins Deutsche übersetzt von A. Weber, Indische Streifen I. Berlin 1868, S. 9 f. In demselben Band hat Weber auch einige andere Legenden (Sage von der Weiterwanderung der Arier nach Osten, Legende von dem Verjüngungsborn, die Sage von Purūravas und Urvaši und eine Legende über die strafende Vergeltung nach dem Tode) sowie den ganzen ersten Adhyāya des Śatapatha-Brähmaṇa übersetzt.

„Im soundsovielten Jahre wird eine Flut kommen. Darum mache dir ein Schiff und warte auf mich. Und wenn die Flut sich erhoben hat, dann sollst du dich in das Schiff begeben, und ich werde dich retten.“ Nachdem er ihn nun auf diese Weise am Leben erhalten hatte, brachte er ihn zum Meere. Und in dem Jahre, welches ihm der Fisch angedeutet hatte, machte er sich ein Schiff und wartete. Als aber die Flut sich erhob, begab er sich in das Schiff, und der Fisch schwamm heran zu ihm. Er aber band das Tau an das Horn des Fisches; und mit ihm segelte er rasch über diesen nördlichen Berg da hinüber. Da sprach der Fisch: „Ich habe dich gerettet. Binde das Schiff an einen Baum. Dass dich aber nicht, während du auf dem Berge bist, das Wasser von der Erde abschneide! Steige also ganz allmählich hinab, so wie das Wasser abfließt.“ Ganz allmählich stieg er hinab. Und ebendiese Stelle des nördlichen Gebirges heißt noch heute ‚Manu's Abstieg‘. Die Flut aber raffte alle Wesen dahin; Manu allein blieb übrig.“

So weit geht die alte Sage, welche weiter berichtet haben muss, wie das Menschengeschlecht durch Manu wieder erneut wurde. Das Brähmaṇa aber erzählt, dass Manu, um Nachkommenschaft zu erlangen, ein Opfer darbrachte; aus diesem Opfer sei ein weibliches Wesen entstanden, und durch sie sei das Menschengeschlecht fortgepflanzt worden. Diese Tochter des Manu heißt Idā — und die Erzählung ist nur eingefügt, um die Bedeutung einer mit dem Namen Idā bezeichneten Opferspende zu erläutern.

Diese Erzählungen sind uns auch von Wichtigkeit als die ältesten Beispiele einer erzählenden Prosa, die wir von den Indern besitzen. Dass diese Prosa der ältesten epischen Dichtung häufig mit Versen abwechselte, ist schon oben¹⁾ ausgeführt worden. Während aber in der Erzählung von Purūravas und Urvaśi die Verse nicht nur in der Rigveda-Sammlung erscheinen, sondern auch der Sprache und dem Metrum nach zur ältesten vedischen Dichtung gehören, finden wir im Aitareya-Brähmaṇa ein Ākhyāna, in welchem die in die Prosa eingestreuten Gāthās oder Strophen sich sowohl in der Sprache wie in dem Versmaß dem Epos nähern. Es ist dies die in mehr als einer Beziehung interessante Sage von Šunahṣepa²⁾. Sie beginnt, wie folgt:

¹⁾ Seite 89.

²⁾ Aitareya-Brähmaṇa VII, 13–18. Eine deutsche Übersetzung des Stücks gibt es von R. Roth in Webers Indischen Studien I (1850). S. 457–464.

„Hariścandra, Sohn des Vedhas, ein König aus dem Geschlechte der Iksväkus, war kinderlos. Er hatte hundert Frauen, bekam aber von ihnen keinen Sohn. Einst kehrten Parvata und Närada¹⁾ bei ihm ein, und er fragte den Närada:

„Da alle Menschen einen Sohn sich wünschen, Weise so wie Toren. So sage mir, o Närada, was durch den Sohn man denn erlangt.“

Also mit einer Strophe gefragt, antwortete ihm dieser mit zehn: „Der Vater, der das Antlitz schaut des Sohns, der lebend ihm geboren, Bezahlst seine Schuld in ihm, erlangt Unsterblichkeit durch ihn²⁾.“

Von allen Freuden, die es gibt für die Geschöpfe auf der Erde, Im Feuer und im Wasser, ist des Vaters Freud' am Sohn die grösste.

Stets haben durch den Sohn die Väter alle Finsternis besiegt; Er selbst ist wieder neu gezeugt, der Sohn ist ihm ein rettend Boot.

Was soll der Schmutz, was soll das Fell, was soll der Bart, was soll Askese!³⁾

Brahmanen, wünscht euch einen Sohn: in ihm habt ihr die Himmelwelt.

Speise ist Leben, Obdach ist Schutz, und Goldschmuck ist Schönheit; Heirat bringt Vieh⁴⁾; ein Freund⁵⁾ ist die Gattin, ein Jammer die Tochter⁶⁾,

Licht in der höchsten Himmelwelt ist der Sohn für den Vater.

¹⁾ Zwei Rṣis oder Heilige, die bald im Himmel, bald auf der Erde wohnen und öfters den Göttern als Boten dienen.

²⁾ Die beste Erklärung zu diesem Verse geben die zwei Brähmana-stellen Taittiriya-Saṃhitā VI, 3, 10, 5: »Von dem Augenblick seiner Geburt an ist der Brahmane mit drei Schulden beladen: den Rṣis schuldet er das Gelübde des Vedalernens, den Göttern das Opfer und den Manen Nachkommenschaft; der wird seiner Schulden ledig, der einen Sohn erzeugt, Opfer darbringt und das Gelübde des Vedalernens hält;« und Taittiriya-Brähmana I, 5, 5, 6: »In Nachkommen pflanzest du dich fort; das, Sterblicher, ist deine Unsterblichkeit.« Schon im Rigveda V, 4, 10 heißt es: »Möge ich, o Agni, durch Nachkommenschaft Unsterblichkeit erlangen!«

³⁾ Der Vers ist gegen die Waldeinsiedler und Asketen gerichtet.

⁴⁾ Weil der Kaufpreis für die Tochter bei den alten Indern ebenso wie bei den alten Griechen — vergleiche die »Rinder einbringenden Jungfrauen« bei Homer — in Kühen bezahlt wurde.

⁵⁾ Bei der Hochzeit machten im alten Indien Braut und Bräutigam sieben Schritte miteinander, worauf der Bräutigam sagte: »Freund sei mit dem siebenten Schritt.«

⁶⁾ Erst unter der Herrschaft der Engländer ist es gelungen, die in Indien tief eingewurzelte Sitte der Tötung weiblicher Kinder aus-

Der Mann geht ein in seine Frau und wird zum Keim in ihrem Schoß; Von ihr wird er als neuer Mensch im zehnten Mond zur Welt gebracht.

...¹⁾ Nachdem er die Verse gesprochen, sagte er zu ihm: „Wende dich an König Varuṇa und sprich: Es werde mir ein Sohn geboren; den will ich dir opfern.“ „Das will ich,“ sagte er und flüchtete zu König Varuṇa, betend: „Es werde mir ein Sohn geboren; den will ich dir opfern.“ „So sei es“ (sprach Varuṇa). Da ward ihm ein Sohn geboren, Rohita mit Namen. Und Varuṇa sprach zu ihm: „Nun ist dir ja ein Sohn geboren worden; opfere ihn mir.“ Er aber sagte: „Wenn ein Tier über zehn Tage alt ist, dann ist es ja erst zum Opfer geeignet. Lässt ihn über zehn Tage alt werden; dann will ich ihn dir opfern.“ „So sei es.“ Und er wurde über zehn Tage alt. Jener sprach zu ihm: „Nun ist er über zehn Tage alt geworden; opfere ihn mir.“ Der aber sagte: „Wenn ein Tier Zähne bekommen hat, dann ist es ja erst zum Opfer geeignet. Lässt ihn Zähne bekommen; dann will ich ihn dir opfern.“ „So sei es.“

In ähnlicher Weise hält Hariścandra den Gott Varuṇa hin, bis Rohita das Mannesalter erreicht hat. Da will er ihn endlich opfern, aber Rohita entflieht in den Wald, wo er ein Jahr lang umherwandert. Darauf wird Hariścandra von der Wassersucht, der von Varuṇa als Strafe gesandten Krankheit, ergriffen. Rohita hört davon und will zurückkehren, aber Indra tritt ihm in Gestalt eines Brahmanen entgegen, preist das Glück des Wanderers und heißt ihn weiterwandern. Und ein zweites, ein drittes, ein vierter, ein fünftes Jahr wandert der Jüngling im Walde umher, immer wieder will er zurückkehren, und immer wieder tritt ihm Indra entgegen und treibt ihn zu weiterer Wanderschaft an. Als er nun das sechste Jahr im Walde umherirrte, da traf er den Ṛṣi Ajigarta, der, von Hunger gequält, sich im Walde umhertrieb. Dieser hatte drei Söhne, Śuṇahpuccha, Śunaḥṣepa, Śunolāṅgūla²⁾ mit Namen. Rohita bietet ihm hundert Kühe für einen seiner

zurotten, — eine Sitte, die in der ganzen Welt sehr verbreitet ist, ebenso wie die Anschauung, dass die Tochter »ein Jammer« ist. »Wenn eine Tochter geboren wird, weinen alle vier Wände.«

¹⁾ Es folgen noch vier Verse, in denen dieselben Gedanken variiert werden.

²⁾ Diese merkwürdigen Namen, welche »Hundeschweif«, »Hunderrute«, »Hundeschwanz« bedeuten, sind wohl absichtlich gewählt, um den Ṛṣi Ajigarta — der Name bedeutet: »der nichts zu fressen hat« — in möglichst schlechtem Licht erscheinen zu lassen. Immerhin beweisen auch diese Namen den mehr volkstümlichen als priesterlichen Charakter der Erzählung.

Söhne an, um sich durch denselben loszukaufen, und erhält — da der Vater nicht den ältesten und die Mutter nicht den jüngsten Sohn hergeben will — den mittleren, Šunahšepa. Mit diesem geht Rohita zu seinem Vater. Und da Varuṇa damit einverstanden ist, dass ihm der Šunahšepa geopfert werde — denn »ein Brahmane ist mehr wert als ein Krieger, sagte Varuṇa« —, soll derselbe an Stelle des Opfertieres beim Königsweiheopfer (Rājasūya) dargebracht werden. Alles ist zum Opfer vorbereitet, aber es findet sich niemand, der das Anbinden des Schlachtopfers übernehmen will. Da sagt Ajigarta: »Gebt mir ein zweites Hundert, und ich will ihn anbinden.« Und für ein zweites Hundert Kühe bindet er seinen Sohn Šunahšepa an den Opferpfahl; für ein drittes Hundert aber erbietet er sich, ihn zu schlachten. Man gibt ihm die weiteren hundert Kühe, und er tritt mit geschärftem Messer auf seinen Sohn zu. Da dachte dieser: »Man will mich schlachten, als wäre ich kein Mensch; wohl! ich will zu den Göttern meine Zuflucht nehmen.« Und er pries der Reihe nach alle die hervorragendsten Götter des vedischen Pantheons in einer Anzahl von Hymnen, die in unserer Rigveda-Samhitā stehen. Als er aber zuletzt Uṣas, die Morgenröte, in drei Versen pries, da fiel eine Fessel nach der andern von ihm, und des Hariścandra Wasserbauch wurde kleiner, und mit dem letzten Vers war er der Fesseln ledig, und Hariścandra war gesund. Darauf nahmen ihn die Priester in die Opfersammlung auf, und Šunahšepa erschaute eine besondere Art des Somaopfers. Viśvāmitra aber, der sagenumwobene Ṛsi, der bei dem Opfer des Hariścandra das Amt des Hotar versah, nahm den Šunahšepa an Sohnes Statt an und setzte ihn in feierlicher Weise mit Hintansetzung seiner eigenen hundert Söhne zum Erben ein. Zum Schlusse heifst es:

Das ist die Erzählung (ākhyāna) von Šunahšepa, welche über hundert Rigvedaverte und noch dazu Strophen¹⁾ enthält. Diese erzählt der Hotar dem König, nachdem er beim Rājasūya mit Weihwasser besprengt worden. Auf einem goldenen Kissen sitzend erzählt er. Auf einem goldenen Kissen sitzend gibt (der Adhvaryu) die Antwortrufe. Gold bedeutet ja Ruhm. An Ruhm macht er ihn dadurch ge deihten. „Om“ ist der Antwortruf auf einen Rigvers, „ja“ der auf eine Gāthā²⁾. „Om“ ist nämlich göttlich und „ja“ ist menschlich. Auf diese

¹⁾ »Gāthās«, epische Strophen, wie die oben zitierten.

²⁾ D. h. immer, wenn der Hotar einen Rigvers rezitiert, ruft der

Weise befreit er ihn durch göttliches und menschliches Wort von Unglück und Sünde. Es kann daher ein König, der siegreich sein will, auch wenn er nicht ein Opferer ist, sich die Šunahšepalegende erzählen lassen; dann bleibt auch nicht die geringste Sünde an ihm haften. Tausend Kühe soll er dem Erzähler geben, hundert dem Priester, der die Antwortrufe gibt, und jedem von beiden das goldene Kissen, auf dem er gesessen; außerdem gebührt dem Hotar ein silberner Wagen mit einem Maultiergespann. Auch diejenigen, welche sich einen Sohn wünschen, sollen sich die Legende erzählen lassen; dann erlangen sie bestimmt einen Sohn.“

Wenn aber diese Šunahšepalegende für die Verfasser oder Ordner des Aitareya-Brähmaṇa bereits eine chrwürdige alte Sage war, deren Erzählung beim Königsweiheopfer geradezu einen Bestandteil des Rituals bildete, wie alt muß die Sage selbst sein! Sehr alt muß sie auch deshalb sein, weil sich in ihr die Erinnerung an Menschenopfer erhalten hat, die in vorgeschichtlicher Zeit beim Rājasūya dargebracht worden sein müssen, obwohl sonst weder in den Brähmaṇas noch in den Rituallehrbüchern (Šrautasūtras) irgendwo von Menschenopfern bei der Königsweihe die Rede ist. Und dennoch ist die Šunahšepalegende jung im Vergleich zum Rigveda. Denn die Hymnen¹⁾), welche nach dem Aitareya-Brähmaṇa Šunahšepa »erschaut« haben soll, sind zum Teil solche, welche allenfalls ein Ṛṣi Šunahšepa ebensogut gedichtet haben kann wie irgendein anderer Ṛṣi, obwohl in ihnen nicht das geringste enthalten ist, was zu unserer Sage in Beziehung stünde; zum Teil aber sind es Hymnen, welche in den Mund des Šunahšepa der Sage gar nicht passen, wie etwa das Lied Rigveda I, 29 mit dem Refrain: »Laſs uns hoffen, o reichlich spender Indra, auf tausend glänzende Rinder und Pferde,« oder welche sogar, wie Rv. I, 24, Verse enthalten, die unmöglich von dem Šunahšepa des Aitareya-Brähmaṇa gedichtet sein können. Denn es heißt hier: »Er, den Šunahšepa anrief, als er ergriffen ward, der König Varuṇa möge uns erlösen!« und: »Šunahšepa rief nämlich, als er ergriffen und an drei Pfosten gebunden war, den Āditya an.« Das sind Verse, die sich auf eine andere viel ältere Šunahšepalegende beziehen müssen. Wenn das Aitareya-Brähmaṇa diese

Adhvaryu am Schluß desselben: Om*; wenn er eine epische Strophe rezitiert hat, ruft er: »Ja*. Vgl. oben S. 162. Anm. 1.

1) Nämlich Rv. I, 24–30 und IX. 3.

Hymnen dem Šunahšepa in den Mund legt, so kann das nur darin seinen Grund haben, dass dieselbe keineswegs zuverlässige Tradition, welche in unseren Anukramaṇīs vorliegt¹⁾), schon zur Zeit des Aitareya-Brähmaṇa jene Hymnen einem R̄ṣi Šunahšepa zuschrieb. Wir haben hier wieder einen Beweis dafür, wie weit die Rigvedahymnen der Zeit nach hinter allem anderen, was zum Veda gehört, zurückliegen.

Leider sind uns nur wenige Erzählungen so vollständig in den Brähmaṇas erhalten wie die von Šunahšepa. Meistens sind die Geschichten für den Zweck, dem sie dienen sollen, nämlich der Erklärung oder Begründung einer Opferzeremonie, zurechtgemacht, und es ist manchmal nicht leicht, aus ihnen den Kern einer alten Sage oder eines alten Mythos herauszuschälen. Es gehen auch durchaus nicht alle Erzählungen, die wir in den Brähmaṇas finden, auf alte Mythen und Legenden zurück, sondern sie sind oft nur zur Erklärung irgendeiner Opferzeremonie erfunden. Manchmal sind aber auch diese erfundenen Geschichten nicht ohne Interesse. Um z. B. zu erklären, warum bei Opfer spenden, die dem Prajāpati geweiht sind, die Gebete nur leise gesprochen werden sollen, wird folgende hübsche Allegorie erzählt:

„Es brach einmal ein Streit aus zwischen dem Geist und der Rede, wer von beiden besser sei. ‚Ich bin der Bessere,‘ so sprachen sie beide, der Geist und die Rede. Der Geist sagte: ‚Wahrlich, ich bin besser als du, denn du sprichst nichts, was ich nicht vorher gedacht habe; und da du nur ein Nachahmer meiner Taten, nur ein Nachtreter von mir bist, so bin ich jedenfalls besser als du.‘ Da sprach aber die Rede: ‚Ich bin doch besser als du; denn was du weißt, das mache ich erst bekannt, das teile ich mit.‘ Sie begaben sich zu Prajāpati, dass er den Streit schlichte. Prajāpati aber entschied zugunsten des Geistes, indem er zur Rede sagte: ‚Der Geist ist besser als du, denn wahrlich du bist nur ein Nachahmer seiner Taten, nur sein Nachtreter; und niedriger ist jedenfalls der, der nur ein Nachahmer der Taten eines Besseren, nur sein Nachtreter ist.‘ Darüber nun, dass die Entscheidung gegen sie ausgefallen war, war die Rede sehr bestürzt. (Infolge der Aufregung) machte sie eine Fehlgeburt. Sie aber, die Rede, sprach zu Prajāpati: ‚Nie soll ich deine Opferbringerin sein, weil du gegen mich entschieden hast.‘ Daher wird beim Opfer jede dem Prajāpati gewidmete Zeremonie leise vollzogen; denn die Rede wollte für Prajāpati keine Opferbringerin sein.“ (Śat. I, 4, 5, 8–12.)

¹⁾ Siehe oben S. 52 f. und unten S. 243,

Vāc, die Rede, bildet auch den Gegenstand mancher Erzählungen, in denen sie als das Urbild des Weibes hingestellt wird. So begegnet sie uns z. B. in der in den Brāhmaṇas öfters vorkommenden Sage vom Somadiebstahl. Der Soma war im Himmel, und Gāyatrī, in der Gestalt eines Vogels, holte ihn herab. Als sie ihn aber forttrug, wurde er ihr von einem Gandharva geraubt. Nun beratschlagten die Götter, wie sie den gestohlenen Soma wiederbekommen könnten.

»Die Götter sprachen: „Die Gandharvas sind nach Weibern lüstern; wir wollen die Vāc zu ihnen senden, und sie wird mit dem Soma zu uns zurückkehren.“ Und sie sandten die Vāc zu ihnen, und sie kehrte mit dem Soma wieder zurück. Die Gandharvas aber folgten ihr nach und sprachen: „Der Soma gehöre euch, die Vāc aber soll uns gehören.“ „Gut,“ sagten die Götter; „aber wenn sie lieber zu uns herkommen wollte, sollt ihr sie nicht mit Gewalt fortführen; wir wollen im Wettstreit um sie werben.“ Da warben sie also um die Vāc im Wettstreit. Die Gandharvas sagten ihr die Vedas vor und sprachen: „So, ja, so wissen wir, so wissen wir!“ Die Götter aber schufen die Laute und setzten sich spielend und singend zur Vāc hin, indem sie sagten: „So wollen wir dir vorsingen, so wollen wir dich ergötzen.“ Da wandte sie sich den Göttern zu; ja, so wandte sie sich dem, was eitel ist, zu, indem sie von den Preisenden und Lobsingenden hinweg sich zu Tanz und Gesang wandte. Darum sind noch bis zum heutigen Tage die Weiber nur eitlem Tand ergeben. So wandte sich nämlich Vāc dem zu, und andere Weiber folgen ihr nach. Daher kommt es, daß dem, der singt, und dem, der tanzt, die Weiber sich am liebsten anhängen.«²⁾

So wie dieses Geschichtchen erfunden ist, um eine Eigenschaft der Frauen zu erklären, so gibt es zahlreiche Erzählungen in den Brāhmaṇas, die sich mit dem Ursprung irgendeiner Sache oder einer Einrichtung beschäftigen. Solche Ursprungssagen, zu denen auch die Schöpfungslegenden gehören, bezeichnen die Inder, zum Unterschiede von den Itihāsas (oder Ākhyānas), wie die Erzählungen von Göttern und Menschen genannt werden, als Purāṇas³⁾. Auch unter diesen Erzählungen

¹⁾ Da der Veda das Wissen *par excellence* ist. Siehe oben S. 47.

²⁾ Sat. III, 2, 4, 2–6. Vgl. auch Sat. III, 2, 1, 19 ff.

³⁾ Purāṇa bedeutet „alt“, dann „alte Sage“, „alte Geschichte“, insbesondere kosmogonische und kosmologische Mythen. In späterer Zeit bezeichnete man als Purāṇas eine eigene Klasse von Werken, über welche wir in einem späteren Abschnitt zu sprechen haben werden.

gibt es solche, welche bloß von den Brāhmaṇatheologen erfunden sind, während andere auf alte, volkstümliche Mythen und Sagen zurückgehen oder doch auf einer von der Opferwissenschaft unabhängigen Überlieferung beruhen. So wird in den Brāhmaṇas öfters die Entstehung der vier Kasten erzählt. Schon in einem der philosophischen Hymnen des Rigveda, dem Puruṣasūkta¹⁾, wird berichtet, wie der Brahmane aus dem Munde, der Krieger aus den Armen, der Vaiśya aus den Schenkeln und der Śūdra aus den Füßen des von den Göttern geopferten Puruṣa entstanden ist. In den Brāhmaṇas ist es Prajāpati, der aus seinem Munde den Brahmanen zusammen mit dem Gott Agni, aus seiner Brust und den beiden Armen den Krieger nebst Indra, aus der Mitte seines Körpers den Vaiśya und die Allgötter, aus seinen Füßen aber den Śūdra hervorgehen ließ. Mit dem Śūdra wurde keine Gottheit geschaffen; darum ist dieser zum Opfer unfähig. Infolge dieser Art der Entstehung verrichtet der Brahmane sein Werk mit dem Munde, der Krieger mit den Armen; der Vaiśya geht nicht unter, so sehr er auch von Priestern und Kriegern »verzehrt«, d. h. ausgenutzt wird, denn er ist aus der Mitte des Körpers, wo die Zeugungskraft ruht, geschaffen; der Śūdra aber kann von religiösen Zeremonien nur das Fußwaschen von Mitgliedern der höheren Kasten vollziehen, denn er ist aus dem Fusse entstanden²⁾. Ansprechender sind die zwei sinnigen Erzählungen von der Erschaffung der Nacht und von den geflügelten Bergen, welche L. von Schroeder³⁾ aus der MaitrāyaṇīS amhitā herausgehoben hat:

„Yama war gestorben. Die Götter suchten der Yamī⁴⁾ den Yama aus dem Sinne zu reden. Wenn sie dieselbe fragten, sagte sie: „Heute erst ist er gestorben.“ Da sprachen die Götter: „So wird sie ihn ja niemals vergessen; wir wollen die Nacht schaffen!“ Damals war nämlich nur der Tag und keine Nacht. Die Götter schufen die Nacht; da entstand ein morgender Tag; darauf vergaß sie ihn. Darum sagt man: „Tag und Nacht fürwahr lassen das Leid vergessen.“ (Maitr. I, 5, 12.)

¹⁾ X. 90. 12. Vgl. oben S. 153. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 150 ff.

²⁾ Taittiriya-Samhitā VII, 1, 1, 4–6. Tāṇḍya-Brāhmaṇa VI, 1, 6–11. Vgl. Weber, Indische Studien X, 7–10.

³⁾ Indiens Literatur und Kultur, S. 142.

⁴⁾ Zwillingsschwester des Yama. Vgl. oben S. 91 ff.

»Die ältesten Kinder des Prajāpati, das waren die Berge, und sie waren geflügelt. Sie flogen hinweg und setzten sich nieder, wo sie gerade wollten. Die Erde aber schwankte damals noch hin und her. Da schnitt Indra den Bergen die Flügel ab und machte die Erde mit ihnen fest. Die Flügel aber, die wurden zu Gewitterwolken; darum schweben diese immer zum Gebirge hin.« (Maitr. I, 10, 13.)¹⁾

Sehr zahlreich sind in den Brāhmaṇas die Schöpfungslegenden. Wie sich hier metaphysisches Denken mit spielenden Erklärungen von Opfervorschriften vereinigt, mag ein Beispiel zeigen. Zu den wichtigsten Opfern gehört das tägliche Feueropfer (Agnihotra)²⁾, darin bestehend, dass jeden Morgen und jeden Abend dem Feuer eine Milchspende dargebracht wird. Über Ursprung und Bedeutung dieses Opfers äussern sich ein Brāhmaṇa³⁾ folgendermassen:

»Im Anfange war hier nur Prajāpati allein. Er dachte bei sich: „Wie kann ich mich fortpflanzen?“ Er quälte sich ab, er kasteite sich⁴⁾. Er erzeugte aus seinem Munde den Agni. Und weil er ihn aus seinem Munde erzeugte, darum ist Agni ein Verzehrer von Speise. Und wahrlich, derjenige, welcher weiß, dass Agni ein Speisenverzehrer ist, wird selbst ein Verzehrer von Speise. Ihn erzeugte er also zuerst a g r e) unter den Göttern, und darum heißt er Agni, denn der Name

¹⁾ Die Sage von den geflügelten Bergen ist schon den Sängern des Rigveda bekannt und noch bei späteren Dichtern ein beliebtes Thema. Vgl. Pischel, Vedic Studien I, 174.

²⁾ Siehe oben S. 150.

³⁾ Sat. II, 2, 4.

⁴⁾ In derselben Weise beginnen fast alle Schöpfungssagen in den Brāhmaṇas. Wie der Zauberer für sein Zauberwerk und der Priester für das Opfer sich durch Selbstquälerei und Kasteiung vorbereiten müssen, so muss sich auch Prajāpati auf dieselbe Weise für das grosse Werk der Schöpfung vorbereiten. Von der Wurzel Šram, »sich abmühen«, »sich abquälen« ist das später, besonders in der buddhistischen Litteratur, oft vorkommende Wort Šramaṇa, »der Asket«, abgeleitet. Das Wort Tapas bedeutet eigentlich »Hitze«, dann die Erhitzung zum Zweck der Askese, dann die Askese selbst »In der Tat steht, wenn unter der Bezeichnung Tapas die mannigfachsten Formen der Kasteiung begriffen werden, doch namentlich in der älteren Zeit die Bezeichnung auf die Hitze als das Vehikel der Kasteiung im Vordergrunde.« Vgl. die vortrefflichen Ausführungen über das Tapas von Oldenberg, Religion des Veda, S. 402 ff. Nach dem Sat. X, 4, 1 f. kasteite sich Prajāpati einmal tausend Jahre lang, bis infolge der »Hitze« der Kasteiung Lichter aus seinen Poren drangen, — daraus wurden die Sterne.

Agni lautet eigentlich Agri¹⁾... Nun dachte Prajāpati bei sich: „Diesen Agni, den habe ich mir als einen Speiseverzehrer erzeugt. Aber es gibt ja doch hier keine andere Speise als mich selbst, — dass er nur nicht mich auffrisst!“ Zu jener Zeit war nämlich diese Erde ganz kahl; es gab da weder Pflanzen noch Bäume. Darüber machte sich Prajāpati Sorgen. Hierauf wandte sich Agni gegen ihn mit offenem (Munde), und von dem (Prajāpati), da er sich fürchtete, wich die eigene Gröfse. Seine eigene Gröfse, das war aber seine Rede, und diese seine Rede wich von ihm.“ (Es wird dann weiter erzählt, dass Prajāpati für sich selbst ein Opfer wünscht und durch Reiben der Hände eine Butter- oder Milchspende erlangt, woraus die Pflanzen entstehen. Infolge einer zweiten Butter- oder Milchspende entstehen dann Sūrya, die Sonne, und Vāyu, der Wind.) „Und indem Prajāpati Opfer darbrachte, pflanzte er sich einerseits fort und rettete sich anderseits auch vor Agni, dem Tode, da dieser im Begriffe war, ihn zu verzehren. Und derjenige, welcher, dieses wissend, das Feueropfer darbringt, der pflanzt sich einerseits durch Nachkommenschaft fort, so wie Prajāpati sich fortgepflanzt hat, und anderseits rettet er sich vor Agni, dem Tode, wenn dieser im Begriff ist, ihn zu verzehren. Und wenn er stirbt, und wenn man ihn aufs Feuer legt, so wird er aus dem Feuer wiedergeboren, das Feuer aber verzehrt nur seinen Körper²⁾. Und wie wenn er von seinem Vater und seiner Mutter geboren würde, gerade so wird er aus dem Feuer geboren. Derjenige aber, der nicht das Feueropfer darbringt, ersteht nie wieder zu neuem Leben. Darum muss man unbedingt das Feueropfer darbringen.“ (Es wird dann weiter sehr umständlich erzählt, wie die von Prajāpati hervorgebrachten Götter Agni, Vāyu und Sūrya selbst wieder Opfer darbringen, und wie die Kuh geschaffen wurde.) „Diese Kuh aber begehrte Agni, indem er dachte: ich möchte mich mit ihr paaren. Er vereinigte sich mit ihr und ergoss seinen Samen in sie. Dieser wurde zur Milch. Darum ist dieselbe gekocht, während die Kuh roh ist, denn die Milch ist Agnis Same; und darum ist auch die Milch, ob sie nun in einer schwarzen oder in einer roten Kuh ist, immer weifs und glänzend wie Feuer, weil sie eben Agnis Same ist. Und darum ist sie auch gleich beim Melken warm, denn sie ist der Same des Agni.“³⁾

So wie diese Schöpfungssagen in der Regel damit beginnen, dass Prajāpati sich »abquält und kasteit«, so lesen wir auch oft, dass er, nachdem die Schöpfung vollendet war, schlaff, erschöpft und ermattet gewesen sei, — worauf dann irgendein Opfer beschrieben

¹⁾ Vgl. oben S. 177.

²⁾ Eine der wenigen Stellen in den Brähmanas, wo vom Leben nach dem Tode die Rede ist.

³⁾ Vgl. oben S. 58.

wird, durch welches er wieder gestärkt werden mußte. Einmal sind es die Götter, welche dieses Opfer darbringen, ein anderes Mal erweist Agni allein dem Prajāpati diesen Gefallen, und wieder an einer anderen Stelle kommt er dadurch wieder zu Kräften, daß er, »nachdem er Hymnen gesungen und sich abgequält, die Opfertiere erschafft und dieselben opfert¹). Es ist überhaupt merkwürdig, daß dieser Weltschöpfer Prajāpati, der doch eigentlich der höchste Gott in den Brähmaṇas ist, so gar nichts Erhabenes an sich hat und oft eine ziemlich klägliche Rolle spielt. Wird er ja sogar einmal von den Göttern selbst als Opfer dargebracht²)! In einer mehrfach erwähnten Sage wird er der Blutschande bezichtigt, die er mit seiner Tochter Dyaus (Himmel) oder Uṣas (Morgenröte) begangen. Um ihn für diese Sünde zu strafen, bildeten die Götter aus ihren schrecklichsten Formen den Gott Rudra. Dieser durchbohrte mit seinem Pfeil den Prajāpati, wobei Orion und andere Sternbilder entstanden³). Sehr beachtenswert ist es auch, daß es in den Brähmaṇas (und im Veda überhaupt) nicht eine indische Schöpfungssage gibt, welche — etwa wie die biblische Sage in Europa — mehr oder weniger allgemeine Anerkennung in Indien gefunden hätte, sondern daß wir eine Unzahl von Schöpfungslegenden finden, welche die verschiedenartigsten Einfälle und Spekulationen enthalten, die sich durchaus nicht miteinander in Einklang bringen lassen. So finden wir z. B. im Śatapatha-Brähmaṇa kurz nach der eben angeführten Legende einen ganz anderen Schöpfungsbericht. Prajāpati, heißt es auch hier⁴), quälte sich ab und kasteite sich, um Wesen zu erzeugen. Er brachte Geschöpfe hervor, zuerst die Vögel, dann die kleinen Kriechtiere, dann die Schlangen, — aber kaum daß sie geschaffen waren, schwanden sie alle wieder dahin, und Prajāpati war wieder allein. Er dachte eifrig darüber nach, woher das komme, und endlich fiel ihm ein, daß die Geschöpfe aus Mangel an Nahrung umkämen. Da schuf er neue Wesen, aus deren Brüsten er Milch hervorquellen ließ, und diese blieben am Leben. Wieder an einer

¹) Śat. IV, 6, 4, 1. VII, 4, 1. 16 und öfters. VI, 1, 2. 12 ff.
III, 9, 1.

²) Śat. X, 2, 2.

³) Aitareya-Brähmaṇa III, 33. Vgl. Śat. I, 7, 4, 1. II, 1, 2, 8.
VI, 1, 3, 8.

⁴) Śat. II, 5, 1, 1—3.

anderen Stelle desselben Werkes¹⁾ erschafft Prajāpati die Tiere aus seinen Lebensorganen, und zwar: aus seinem Geist den Menschen, aus seinem Auge das Pferd, aus seinem Atem die Kuh, aus seinem Ohr das Schaf, aus seiner Stimme die Ziege. Weil der Mensch aus Prajāpatis Geiste geschaffen und der Geist das erste der Lebensorgane ist, darum ist der Mensch das erste und stärkste aller Tiere²⁾.

In der Mehrzahl der Legenden ist allerdings Prajāpati der einzige Schöpfer, von dem die Welt und die Wesen ihren Ursprung nehmen. Aber es gibt auch schon in den Brāhmaṇas Stellen, wo Prajāpati selbst als geschaffen gilt und die Schöpfung mit dem Urwasser oder mit dem Nichtseienden oder mit dem Brahman beginnt. So lautet die Schöpfungssage Šat. XI, 1, 6:

»Im Anfange gab es hier nichts als Wasser, ein Wassermeer. Diese Wasser wünschten sich fortzupflanzen. Sie quälten sich ab, sie kasteiten sich. Und als sie sich kasteit hatten³⁾, entstand in ihnen ein goldenes Ei. Das Jahr gab es damals noch nicht; aber solange eben ein Jahr währt, schwamm dieses goldene Ei herum. Nach einem Jahr entstand daraus ein Mann, das war Prajāpati. Darum gebiert eine Frau oder eine Kuh oder eine Stute innerhalb eines Jahres; denn Prajāpati wurde nach einem Jahre geboren. Er brach das goldene Ei auf. Damals gab es aber noch gar keinen Standort. So schwamm denn dieses goldene Ei, welches ihn trug, so lange herum, als ein Jahr währt. Nach einem Jahr suchte er zu sprechen, und er sprach: „bhūḥ“, und dieses (Wort) wurde die Erde hier; (er sprach:) „bhuvah“, und dieses wurde der Luftraum da, „suvar“⁴⁾, und dieses wurde der Himmel dort. Darum versucht ein Kind nach einem Jahr, zu sprechen, denn nach einem Jahr hat Prajāpati gesprochen. Als Prajāpati zuerst sprach, sprach er ein- und zweisilbige Wörter, darum spricht ein Kind, wenn es zuerst spricht, ein- und zweisilbige Wörter. Jene (drei Wörter) bilden fünf Silben. Aus diesen machte er die fünf Jahreszeiten, — so gibt es hier fünf Jahreszeiten⁵⁾. Dieser Prajāpati erhab sich über die

¹⁾ Šat. VII, 5, 2, 6.

²⁾ Es ist hier speziell von den Opfertieren die Rede.

³⁾ Da der Ausdruck Tapas nicht nur Kasteiung, sondern auch Hitze bedeutet, ist es möglich, bei den Worten »als sie sich kasteit hatten«, die auch »als sie sich erhitzt hatten« bedeuten können, an die Bruthitze zu denken, und es ist leicht möglich, daß ein beabsichtigter Doppelsinn in den Sanskritworten liegt. Vgl. oben S. 87 und 191, Anm 4. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 182, 2, S. 60 ff.

⁴⁾ Vgl. oben S. 162 über die drei heiligen Worte bhūḥ, bhuvah, suvar (oder svar).

⁵⁾ Nämlich: Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst und Winter.

so geschaffenen Welten nach einem Jahr; darum versucht ein Kind nach einem Jahr, zu stehen, denn nach einem Jahre hat sich Prajāpati erhoben. Er wurde geboren mit einem Leben von tausend Jahren. Wie man das andere Ufer eines Flusses von ferne sieht, so erblickte er das andere Ufer seines Lebens¹⁾). Und lobsingend und sich abquälend lebte er dahin, da er sich fortzupflanzen wünschte. Er legte Zeugungskraft in sich hinein, und mit dem Munde schuf er die Götter . . . Nachdem er sie geschaffen, war es für ihn gleichsam taghell (divā), und das ist der Götter (deva) Gottheit, dass es für ihn, nachdem er sie geschaffen, gleichsam taghell war. Nun schuf er mit dem Lebenshauch, welcher unten ist, die Asuras (Dämonen) . . . Und nachdem sie geschaffen waren, da war es für ihn gleichsam dunkel. Er wusste: „Wahrlich, Unheil habe ich mir da geschaffen, da es gleichsam dunkel für mich war, nachdem ich sie geschaffen.“ Und damals schon schlug er sie mit Unheil, und mit ihnen war es schon damals aus. Darum sagt man: „Nicht wahr ist das von den Kämpfen zwischen Göttern und Asuras, was teils in Erzählungen (anvākhyāna), teils in Legenden (itihāsa) berichtet wird²⁾“, denn schon damals hat sie Prajāpati mit Unheil geschlagen, schon damals war es aus mit ihnen³⁾ . . . Was für ihn, als er die Götter geschaffen hatte, gleichsam taghell war, daraus machte er den Tag; und was für ihn, als er die Asuras geschaffen hatte, gleichsam dunkel war, daraus machte er die Nacht. So gab es nun Tag und Nacht.“ (Sat. XI, 1, 6, 1–11.)

Noch merkwürdiger, freilich auch viel unklarer ist eine andere Schöpfungslegende (Sat. VI, 1, 1), die mit den Worten beginnt: »Im Anfange war hier nur das Nichtseiende (Asat).« Doch wird gleich hinzugefügt, dass dieses Nichtseiende eigentlich die R̄sis waren, denn diese haben durch Selbstqual und Kasteiung alles hervorgebracht. Diese R̄sis waren aber die Prāṇas oder Lebensgeister, und diese schufen — wie sie das anstellten, ist ganz unklar — erst sieben Puruṣas oder „Menschen“ und vereinigten dann diese zu einem einzigen Puruṣa, dem Prajāpati.

„Dieser Puruṣa (Mensch) Prajāpati wünschte, sich zu vermehren, sich fortzupflanzen. Er quälte sich ab, er kasteite sich. Nachdem er sich abgequält und kasteit hat, schuf er als erstes das Brahman, nämlich die dreifache Wissenschaft (trayī vidyā). Dies war für ihn die Grundlage. Darum sagt man: „Das Brahman ist die Grundlage des Alls.“ Darum steht man fest, wenn man den Veda gelernt hat; denn dieses, das Brahman (d. h. der Veda), ist die Grundlage.“

¹⁾ Da Prajāpati geboren ist, muss er auch störflich sein.

²⁾ Damit werden alle die zahlreichen Legenden der Brāhmaṇas, die von Kämpfen zwischen Göttern und Asuras erzählen, als Lügen erklärt!

Es wird dann weiter erzählt, wie Prajāpati, »feststehend auf dieser Grundlage«, sich kasteite und dann erst das Wasser schuf. Mit Hilfe des Veda brachte er ein Ei hervor; aus dem Ei entstand Agni, und die Eierschale ward die Erde u. s. w. Es ist ein sehr weitschweifiger und verworrender Bericht. Aber wichtig ist es, zu sehen, dass das Brahman, ursprünglich Gebet oder Zauberspruch, dann heiliges Wissen oder Veda bedeutend, hier bereits zur Grundlage alles Seins gemacht wird. Von da war nur mehr ein Schritt zu der Lehre von dem Brahman selbst als einem schöpferischen Prinzip. Auch diese Lehre findet sich schon im Śatapatha-Brāhmaṇa (XI, 2, 3, 1), wo es heißt:

»Im Anfange war hier nur das Brahman. Dieses schuf die Götter, und nachdem es die Götter geschaffen, gab es ihnen diese Welten als Wohnsitze¹⁾, (nämlich) diese Erdenwelt hier dem Agni, den Luftraum dem Vāyu und den Himmel dem Sūrya.«

So sehen wir, wie sich in den Brāhmaṇas — und darin liegt ihre grosse Bedeutung für die Geschichte des indischen Denkens — bereits alle jene Ideen vorbereiten, welche erst in den Āraṇyakas und Upaniṣads zur vollen Entfaltung gekommen sind. Findet sich doch selbst die Grundlehre der Upaniṣads, wie sie Śāṇḍilya verkündete, schon in dem Śatapatha-Brāhmaṇa²⁾.

Āraṇyakas und Upaniṣads.

Wenn R. Garbe³⁾ die Opferwissenschaft der Brāhmaṇas als »das einzige litterarische Erzeugnis dieser geistesarmen Jahrhunderte vor dem Erwachen der philosophischen Spekulation« bezeichnet, so gibt er damit einer allgemein verbreiteten, aber meiner Ansicht nach irrgen Anschauung Ausdruck. Es wäre ja schrecklich, zu denken, dass bei einem so begabten Volk, wie es die Inder schon nach dem Zeugnis der Rigvedahymnen gewesen sein müssen, die unfruchtbaren Difteleien über Zweck und Sinn von Opferzeremonien das ganze Denken auch nur der Priester, geschweige denn der Krieger und der übrigen Volksklassen ausgefüllt haben sollten. In Wirklichkeit finden wir ja in den Brāhmaṇas selbst, wie schon Sāyaṇa hervorgehoben hat,

¹⁾ Wörtlich: »machte es sie diese Welten besteigen.«

²⁾ X, 6, 3. Vgl. unten S. 212.

³⁾ Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (Berlin 1903), S. 6.

und wie wir zum Teile oben gesehen haben, neben Ritualvorschriften (Kalpa) und den Erläuterungen zu denselben auch Sagen und Legenden (Itihāsa), kosmogonische Mythen (Purāṇa), epische Gesangstrophäen (Gāthā) und Heldenpreislieder (Nārāśamṣī¹). Mit anderen Worten: die Anfänge der epischen Dichtung reichen in die Zeit der Brāhmaṇas hinein. Es ist ja selbstverständlich, dass die grossen und kostspieligen Opfer, von denen die Brāhmaṇas handeln, nur möglich waren unter der Voraussetzung eines tätigen und erwerbenden Volkes; und undenkbar ist es, dass die Krieger und Kaufleute, die Bauern und Herdenbesitzer, die Handwerker und Arbeiter jener Zeit keine Lieder gesungen, keine Geschichten erzählt hätten. Von dem aber, was schon damals in Indien gesungen und erzählt wurde, ist einiges in den vedischen Texten selbst (so z. B. die Legende von Šunahṣepa). vieles aber in den späteren Epen und Purāṇas erhalten. Die Brāhmaṇas setzen ferner schon die Anfänge der Grammatik, der Phonetik, der Astronomie, d. h. jener Wissenschaften voraus, welche dann später als Vedāngas mehr selbstständig betrieben wurden²). Aber auch das »Erwachen der philosophischen Spekulation« fällt nicht nach der Zeit der Brāhmaṇas, sondern vor diese Zeit. Wir haben ja gesehen, wie schon in einigen Hymnen des Rigveda Zweifel und Bedenken gegen den volkstümlichen Götterglauben und den priesterlichen Kult auftauchten. Diese Zweifler und Denker, diese ersten Philosophen Altindiens blieben gewiss nicht vereinzelt. Dass auch sie »Schule gemacht«, dass auch ihre Lehren sich verbreitet haben, beweisen ja die »philosophischen« Hymnen des Atharvaveda und einzelne Stücke der Yajurveda-Samhitās, in denen freilich die Lehren der Philosophen oft nur in einem Zerrbild erscheinen³). Aber selbst diese Zerrbilder beweisen, dass die philosophische Spekulation auch während der Jahrhunderte, in welchen die Opferwissenschaft der Brāhmaṇas blühte, weitergepflegt wurde.

¹) Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature. 2nd Ed. London 1860, S. 344. Vgl. Sat. XI, 5, 6, 8; 7, 9. »Kenner der Erzählungen« (Ākhyānavidas) werden in dem Sāṅkhāyana-Srautasūtra als eine eigene Klasse von Litteraten genannt. (Indische Studien II, S. 313.)

²) Über die Anfänge der Vedāngas in den Brāhmaṇas vgl. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 110 ff.

³) Vgl. oben S. 86 ff., 130 ff., 160 f.

Freilich ist es nicht wahrscheinlich, daß diese ältesten Philosophen Altindiens dem Priesterstande angehörten. Denn ihre Lehren, die sich gegen die Vielheit der Götter wandten, standen mit den Lebensinteressen der Priester in offenbarem Widerspruch. Es ist nicht gut denkbar, daß die Brahmanen, die von den Opfern lebten, unter sich Männer hatten, die das Dasein des Indra selbst bezweifelten und die Frage aufwarfen, ob es einen Sinn habe, den Göttern zu opfern¹⁾). Viel wahrscheinlicher ist es, daß sich solche Zweifler und Denker unter denjenigen fanden, welche den Priestern am meisten verhaft waren, unter den »Geizigen«, die nicht glaubten, d. h. die nicht opferten und den Priestern keine Geschenke gaben.

Daß die Kriegerkaste dem geistigen Leben und dem literarischen Treiben der alten Zeit nicht ferne stand, beweisen zahlreiche Stellen der Upaniṣads, aber auch schon der Brāhmaṇas. Im Kauṣītaki-Brāhmaṇa (XXVI, 5) unterhält sich ein König Pratardana mit den Priestern über die Opferwissenschaft. Und im XI. Buch des Śatapatha-Brāhmaṇa ist wiederholt von dem König Janaka von Videha die Rede, der alle Priester durch sein Wissen beschämt. Besonders lehrreich ist die Stelle, wo Janaka die Priester Śvetaketu, Somaśuṣma und Yājñavalkya befragt, wie sie das Feueropfer (Agnihotra) vollziehen. Keiner gibt eine befriedigende Antwort. Yājñavalkya aber erhält ein Geschenk von hundert Kühen, weil er über den Sinn des Opfers am meisten geforscht hat, obwohl, wie König Janaka bemerkt, auch ihm der wahre Sinn des Agnihotra noch nicht aufgegangen ist. Nachdem der König sich entfernt hat, sagen die Priester zueinander: »Wahrhaftig, dieser Krieger da hat uns durch seine Rede beschämt. Wohlan! Wir wollen ihn zu einem Redewettstreit (Brahmodya) herausfordern.« Yājñavalkya aber rät davon ab, indem er sagt: »Wir sind Brahmanen, er aber ist nur ein Krieger. Wenn wir ihn besiegen, wen sollen wir sagen, daß wir besiegt haben? Wenn aber er uns besiegen sollte, würden die Leute von uns sagen: „Ein Krieger hat die Brahmanen besiegt;“ denkt nicht daran!« Die beiden anderen Priester stimmten ihm bei, Yājñavalkya aber begibt sich zum König Janaka und läßt sich

¹⁾ Vgl. oben S. 86.

von ihm belehren¹⁾). — Auch Ayasthūṇa, der Opferveranstalter, der seinen Priester Šaulvāyana belehrt²⁾), ist schwerlich ein Brahmane, trotzdem Sāyaṇa ihn für einen Ṛṣi erklärt. Auch die Ṛṣis oder Verfasser der Hymnen des Rigveda waren ja nach der Tradition durchaus nicht immer Angehörige des Priesterstandes. So wird von einem Ṛṣi Kavaṣa erzählt, er sei der Sohn einer Sklavin, ein Nichtbrahmane gewesen. Als er an einem großen Opfer teilnehmen wollte, jagten ihn die Priester davon, damit er in der Wüste verhungere und verdurste. Die Wasser und die Göttin Sarasvatī aber nehmen sich seiner an, er »erschaut« einen Hymnus, worauf die Priester ihn als Ṛṣi anerkennen und wieder aufnehmen³⁾.

In den Upaniṣads aber finden wir nicht nur Könige, sondern auch Frauen und selbst Leute niedrigen Standes, die sich an den litterarischen und philosophischen Bestrebungen lebhaft beteiligen und oft im Besitze des höchsten Wissens sind. So fragt in der Brhadāraṇyaka-Upaniṣad Gārgī, die Tochter des Vacaknu, den Yājñavalkya so lange über den Urgrund alles Seins, bis dieser sagt: »Frage nicht zuviel, Gārgī! Daß dir nicht der Kopf zerspringe. Wahrlich, über die Gottheit darf man nicht zuviel fragen. Du fragst zuviel, Gārgī; frage nicht zuviel!« Und an einer anderen Stelle tritt dieselbe Gārgī inmitten einer Versammlung von disputierlustigen Weisen dem berühmten Lehrer Yājñavalkya mit den Worten entgegen: »Ich erhebe mich gegen dich, Yājñavalkya! Wie ein Heldensohn aus Benares oder aus Videha den abgespannten Bogen mit der Sehne bespannt und mit zwei feindedurchbohrenden Pfeilen in der Hand sich erhebt, gerade so erhebe ich mich gegen dich mit zwei Fragen, — die beantworte mir!« In derselben Upaniṣad belehrt Yājñavalkya seine Gattin Maitreyī über die höchste Wissenschaft vom Ātman⁴⁾. Wie wenig dieses höchste Wissen ein Vorrecht der Brahmanen ist, beweist auch die köstliche Geschichte von Raikva mit dem Ziehkarren, der unter seinem Wagen sitzt und sich den Aussatz schabt, aber im Besitz der höchsten Weisheit stolz wie

¹⁾ Šat. XI, 6, 2. Vgl. XI, 3, 1, 2—4. XI, 6, 3.

²⁾ Šat. XI, 4, 2. 17—20.

³⁾ Aitareya-Brāhmaṇa II, 19.

⁴⁾ Brhadāraṇyaka-Upaniṣad II, 6; III, 8; II, 4 und IV, 5.

ein König ist. Demütig naht ihm der reiche Spender Jānaśruti, um von ihm belehrt zu werden. Einen Śūdra nennt ihn Raikva und lacht über die Geschenke, die ihm der reiche Mann anbietet. Erst als dieser ihm seine schöne Tochter zur Frau gibt, lässt er sich herbei, ihn zu belehren¹⁾). Von reizender Naivität ist auch die folgende Geschichte:

„Satyakāma Jābāla sprach zu seiner Mutter Jābālā: „Ich will, Verehrliche, als Brahmansschüler eintreten; sage mir, aus welcher Familie ich bin.“ — Sie sprach zu ihm: „Das weiß ich nicht, mein Junge, aus welcher Familie du bist; in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiß es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiße Jābālā, und du heißtest Satyakāma; so nenne ich dich denn [statt nach dem Vater] Satyakāma, Sohn der Jābālā.“ Da ging er zu Hāridrumata, dem Gautamer, und sprach; „Ich möchte bei Ew. Ehrwürden als Brahmacārin eintreten; Ew. Ehrwürden wollen mich aufnehmen.“ — Er sprach zu ihm: „Aus welcher Familie bist Du, mein Lieber?“ — Er sprach: „Das weiß ich nicht, Herr Lehrer, aus welcher Familie ich bin; ich habe die Mutter gefragt; die hat mir geantwortet: In meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiß es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiße Jābālā, und du heißtest Satyakāma. So nenne ich mich denn Satyakāma, den Sohn der Jābālā, Herr Lehrer.“ — Er sprach zu ihm: „Nur ein Brahmane kann so offen sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber [das zur Zeremonie erforderlich ist]; ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist.“²⁾

Die Stelle beweist, wie leicht man es in jener alten Zeit mit der brahmanischen Abstammung nahm, während doch später — in den Gesetzbüchern — immer wieder betont wird, dass nur der Brahmane den Veda lehren und nur ein Mitglied der drei höchsten Kasten im Veda unterrichtet werden darf. In den Upaniṣads aber wird uns auch wiederholt erzählt, dass Könige oder Krieger im Besitze des höchsten Wissens sind, und dass Brahmanen zu ihnen in die Lehre gehen. So geht der Brahmane Gautama, Vater des Śvetaketu, zum König Pravāhana, um sich

¹⁾ Chāndogya-Upaniṣad IV, 1—3.

²⁾ Chāndogya-Upaniṣad IV, 4. Übersetzt von Paul Deussen, Sechzig Upaniṣads des Veda, S. 121 f. In den Vāṇīas oder Lehrerlisten des Śatapatha-Brāhmaṇa werden zahlreiche Lehrer nur mit Mutternamen genannt. Vgl. oben S. 169, Anm. Satyakāma bedeutet: „wahrheitsliebend“.

von ihm über das Jenseits belehren zu lassen. Und es wird erzählt, dass dem König das Verlangen des Gautama sehr peinlich gewesen sei. Denn die Lehre, die er zu verkünden hatte, war vorher nie zu den Brahmanen gedrungen, und darum eben ist in allen Welten die Herrschaft dem Kriegerstande zugefallen. Schliesslich teilt ihm aber der König doch die Lehre mit, — und zwar ist es die Lehre von der Seelenwanderung, die hier, wo sie zuerst klar und deutlich auftritt, sich als eine der brahmanischen Theologie ursprünglich fremde, aus dem Kriegerstande hervorgegangene Lehre erweist¹). Dafs aber auch die Hauptlehre der Upaniṣads, die Lehre vom Ātman, dem All-Einen, in nicht-brahmanischen Kreisen entstanden ist, beweist eine andere Stelle, wo fünf hochgelehrte Brahmanen sich zu dem weisen Uddālaka Āruṇi begeben, um von ihm die Lehre vom Ātman zu erfahren. Der aber überlegte bei sich: »Diese grossen Herren und grossen Gelehrten werden mich fragen, und ich werde ihnen nicht auf alles antworten können. Wohlan! Ich will sie auf einen anderen hinweisen.« Und er verweist sie auf den König Aśvapati Kaikeya, zu dem sie dann tatsächlich in die Lehre gehen²).

Während also die Brahmanen ihre unfruchtbare Opferwissenschaft betrieben, beschäftigten sich bereits andere Kreise mit jenen höchsten Fragen, welche schliesslich in den Upaniṣads in so bewunderungswürdiger Weise behandelt worden sind. Aus diesen der Priesterkaste ursprünglich fernstehenden Kreisen gingen die Waldeinsiedler und wandernden Asketen hervor, welche nicht nur der Welt und ihren Genüssen entsagten, sondern sich auch von den Opfern und Zeremonien der Brahmanen fernhielten. Aus diesen selben Kreisen bildeten sich auch bald verschiedene, dem Brahmanismus mehr oder weniger feindliche Sekten, von denen die der Buddhisten zu so großer Be-

¹⁾ Chāndogya-Up. V, 3. Br̥hadāraṇyaka-Up. VI, 2. In der Kauṣitaki-Up. I, 1 belehrt der Kṣatriya Citra den »Ersten der Priester«, Āruṇi, über das Jenseits.

²⁾ Chāndogya-Up. V, 11 ff. Eine Version dieser Erzählung findet sich schon im Sat. X, 6, 1. Vgl. Deussen, System des Vedānta (Leipzig 1883), S. 18 f. Allgemeine Geschichte der Philosophie 1, 1, S. 166. I, 2, S. 17 ff. R. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (Berlin 1903), S. 1 ff.: »Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?«

rühmtheit gelangt ist. Die große Verbreitung dieser Sekten, namentlich des Buddhismus, beweist aber, auf wie fruchtbaren Boden die Lehren jener alten Philosophen gefallen sein müssen, und wie sehr die mit dem Opferwesen in Widerspruch stehenden Lehren im Volke Anklang fanden.

Die Brahmanen aber waren von jeher viel zu kluge Leute, um nicht von diesen Strömungen Notiz zu nehmen, ja, sie für ihre Zwecke auszunutzen. Sie taten dies, indem sie die Lehre von den vier Āśramas (Lebensstufen) entwickelten, wodurch das Asketen- und Einsiedlerleben zu einem wesentlichen Bestandteil des brahmanischen Religionssystems gemacht wurde. Diese Lehre besteht darin, dass man erklärte, jeder »Arier«, d. h. jeder zu einer der drei höheren Kasten gehörige Mann, der ein ideales Leben führen wolle, müsse vier Lebensstufen durchlaufen. Er solle zunächst als Schüler (Brahmacārin) bei einem Lehrer wohnen und den Veda lernen; nach vollendeter Lehrzeit solle er einen Hausstand gründen und als Hausherr (Gṛhastha) Kinder erzeugen und den Göttern die vorgeschriebenen Opfer darbringen oder darbringen lassen. Bei herannahendem Greisenalter aber möge er sein Haus verlassen und als Waldeinsiedler (Vānaprastha) nur mehr einen beschränkten Opferdienst verrichten, umso mehr aber über die mystische und symbolische Bedeutung des Opfers nachsinnen. Aber erst wenn er sein Ende herannahen fühlt, soll er auch diese Opfer und Meditationen aufgeben, aller Werkefrömmigkeit entsagen und als weltflüchtiger Asket (Sannyāsin) nur mehr über das Brahman, das höchste Weltprinzip, nachdenken und der Vereinigung mit demselben zustreben.

Mit dieser Lehre vom brahmanischen Lebensideal hängt es zusammen, dass wir in den Brāhmaṇas bereits auch Abschnitte finden, welche als Āraṇyakas oder »Waldbücher«, d. h. im Walde von den Einsiedlern (Vānaprasthas) zu studierende Texte ¹).

¹) So heißt es in der Āruneya-Upaniṣad 2 (Deussen, Sechzig Upaniṣads des Veda, S. 693), dass der Waldeinsiedler von allen Veden nur das Aranyaka und die Upaniṣad hersagen soll. Auch Rāmānuja (Sacred Books of the East, Vol. 48, p. 645) erklärt die Erwähnung von Opferzeremonien in den Āraṇyaka-artigen Anfängen der Upaniṣads damit, dass sie im Walde studiert werden mussten. Vgl. auch Max

von dem übrigen Lehrstoffe der Brahmanenschulen abgesondert, zum Teil auch demselben hinzugefügt wurden. Den Hauptinhalt dieser Āranyakas bilden nicht mehr Regeln über die Vollziehung der Opfer und die Erklärung der Zeremonien, sondern Opfermystik, Opfersymbolik und die priesterliche Philosophie. Mit dieser Priesterphilosophie, welche wir in den Brāhmaṇas und den zu ihnen gehörigen Āranyakas verfolgen können, und welche teils das Opfer, teils das von demselben unzertrennliche heilige Wort (das Brahman) zum höchsten Prinzip erhob und zum Urquell alles Seins machte, wurde die aufserhalb der Priesterkreise entstandene und der priesterlichen Religion eigentlich zuwiderlaufende Lehre von dem inneren Selbst (dem Ātman) als dem Alleinseienden verquickt. Das Resultat dieser unnatürlichen und gewaltsamen Verquickung sind die Upaniṣads. Die Lehre von den vier Lebensstufen aber war es wieder, welche es ermöglichte, diese Upaniṣads zu einem Bestandteil des Veda zu machen. Wir finden nämlich die ältesten Upaniṣads teils in den Āranyakas eingebettet, teils denselben angehängt, als diejenigen Texte, welche von den im letzten Āśrama befindlichen Asketen (Sannyāsins) studiert werden sollen. Sie bildeten in mehr als einem Sinne den Vedānta, d. h. das Ende des Veda¹). Zunächst sind ja die meisten dieser Texte späteren Ursprungs und fallen chronologisch in das Ende der vedischen Periode. Ferner dürfen wir nie vergessen, daß diese ganze vedische Litteratur nicht aus geschriebenen Büchern bestand, sondern nur mündlich überliefert wurde. Was wir also in den einzelnen Brāhmaṇas finden und als »Werke« oder »Bücher« zu bezeichnen pflegen, ist nichts anderes, als der Lehrstoff verschiedener Priesterschulen. Dieser Lehrstoff wurde innerhalb

Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, p. 313 ff. Nach H. Oldenberg (Die Hymnen des Rigveda I, Berlin 1888, S. 291) freilich wären die Āranyakas so genannt, weil sie »um ihrer höheren mystischen Heiligkeit willen vom Lehrer dem Schüler im Walde statt im Dorf« mitgeteilt wurden. Möglich ist es ja, daß auch der Unterricht in diesen Texten im Walde stattfand (was man aus Śāṅkhāyana-Grhyasūtra II, 12, 11 f. vielleicht schließen darf).

¹) »Vedānta« bezeichnet ursprünglich nur die Upaniṣads. Später erst wurde das Wort zur Bezeichnung des auf die Upaniṣads sich gründenden Systems der Philosophie verwendet.

einer gewissen Lehrzeit — sie umfasste eine Reihe von Jahren, während welcher der Schüler beim Lehrer wohnen und ihm dienen mußte — den Schülern beigebracht. In das Ende dieser Lehrzeit mußten natürlich die Unterweisungen über das fallen, was am schwierigsten zu verstehen war, — die Mysterien, die mystischen und philosophischen Lehren, wie sie in den Āraṇyakas und Upaniṣads enthalten sind. Auch bei der Vedarezitation als einer heiligen Handlung und religiösen Pflicht bildeten diese Texte das Ende. Die späteren Philosophen endlich sahen in den Lehren der Upaniṣads nicht das Ende, sondern das Endziel des Veda¹⁾.

Als Vedānta oder »Veda-Ende« gehören also die Āraṇyakas sowie die älteren Upaniṣads zu den verschiedenen vedischen Schulen; ja, sie bilden geradezu nur Bestandteile der Brāhmaṇas. So schließt sich an das zum Rigveda gehörige Aitareya-Brāhmaṇa ein Aitareya-Āraṇyaka an, in welchem die Aitareya-Upaniṣad eingeschlossen ist. Das ebenfalls zum Rigveda gehörige Kauṣītaki-Brāhmaṇa endet mit dem Kauṣītaki-Āraṇyaka, von welchem die Kauṣītaki-Upaniṣad nur einen Teil bildet. Im schwarzen Yajurveda ist das Taittirīya-Āraṇyaka nur eine Fortsetzung des Taittirīya-Brāhmaṇa, und den Schluß des Āraṇyaka bilden die Taittirīya-Upaniṣad und die Mahā-Āraṇyaka-Upaniṣad. In dem großen, zum weißen Yajurveda gehörigen Śatapatha-Brāhmaṇa ist das erste Drittel des XIV. Buches ein Āraṇyaka, während den Schluß des Buches die größte und bedeutendste aller Upaniṣads, die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, bildet. Zu einem Brāhmaṇa des Sāmaveda — wahrscheinlich zum Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa — gehört die Chāndogya-Upaniṣad, deren erster Abschnitt nichts anderes als ein Āraṇyaka ist. Das sogenannte Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa²⁾ ist ein Āraṇyaka der zum Sāmaveda gehörigen Jaiminīya- oder Talavakāra-Schule, und einen Teil desselben bildet die Kena-Upaniṣad, auch Talavakāra-Upaniṣad genannt.

¹⁾ Vgl. P. Deussen, System des Vedānta, S. 3 f. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 5.

²⁾ The Jaiminiya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa, Text, Translation, and Notes by Hanns Oertel, im Journal of the American Oriental Society, Vol. XVI, 1896.

Mit Ausnahme der Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad, welche erst in späterer Zeit zum Taittirīya-Āraṇyaka hinzugefügt worden ist, gehören alle die genannten Upaniṣads zu den ältesten Werken dieser Art. Sie sind in Sprache und Stil von den Brāhmaṇas, zu denen sie als Bestandteile gehören, oder denen sie sich unmittelbar anschliessen, nicht verschieden. Es ist dieselbe schlichte, etwas unbeholfene, aber — namentlich in den erzählenden Stücken — keineswegs der Schönheit entbehrende Prosa. Nur die Kena-Upaniṣad ist zur Hälfte metrisch, und sie ist die jüngste von den aufgezählten Upaniṣads. Zwar enthält jede der großen Upaniṣads, wie Deussen¹⁾ sagt, »ältere und jüngere Texte neben einander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden muss«. Aber im großen und ganzen lassen sich doch vier zeitlich aufeinanderfolgende Perioden unterscheiden, und es lassen sich die einzelnen Upaniṣads mit ziemlicher Sicherheit in eine von diesen Perioden einordnen. In die erste und älteste von diesen Perioden gehören die bisher genannten Upaniṣads, und zwar ist nach Deussen²⁾, dessen Führung wir uns hier ganz anvertrauen können, ihre chronologische Reihenfolge die nachstehende:

1. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad,
2. Chāndogya-Upaniṣad,
3. Taittirīya-Upaniṣad,
4. Aitareya-Upaniṣad,
5. Kauśitaki-Upaniṣad,
6. Kena-Upaniṣad.

An diese ältesten Upaniṣads schliesst sich eine zweite Klasse von Texten an, welche zwar von den Indern gleichfalls bestimmten vedischen Schulen zugeschrieben werden, bei denen aber der Zusammenhang mit den betreffenden Schulen sehr lose und in der Tat sehr zweifelhaft ist. Diese Upaniṣads sind fast durchwegs metrisch; es findet sich in ihnen nichts mehr von der Opfermystik der Āraṇyakas, — sie gehören einer jüngeren Periode an. Es sind dies — wieder nach der chronologischen Anordnung von Deussen — die folgenden Texte:

7. Kāṭhaka-Upaniṣad, zum schwarzen Yajurveda gerechnet;

¹⁾ Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 22.

²⁾ A. a. O., S. 23 ff.

8. Īśā-Upaniṣad, zum weissen Yajurveda gezählt, weil sie in die Vājasaneyi-Saṃhitā aufgenommen worden ist¹⁾);
9. Śvetāśvatara-Upaniṣad, als zum schwarzen Yajurveda,
10. Muṇḍaka-Upaniṣad, als zum Atharvaveda, und
11. Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad, als zum schwarzen Yajurveda (Taittirīya-Āraṇyaka) gehörig bezeichnet.

Auf diese folgt eine dritte Klasse von Upaniṣads, welche wieder in Prosa abgefasst sind. Aber Sprache, Stil und Inhalt weisen sie einer jüngeren Periode zu, obwohl auch sie noch bestimmten vedischen Schulen zugerechnet werden, und zwar:

12. die Praśna-Upaniṣad zum Atharvaveda,
13. die Maitrāyaṇīya-Upaniṣad zum schwarzen Yajurveda und
14. die Māṇḍūkya-Upaniṣad zum Atharvaveda.

Diese vierzehn Upaniṣads sind es, welche — wenn auch verschiedenen Perioden angehörig — immer noch die älteste Entwicklungsstufe der Upaniṣadliteratur darstellen. Sie sind es, an welche man, wenn von der ältesten indischen Philosophie die Rede ist, vor allem denkt und welche allein gewissermaßen ein kanonisches Ansehen genießen. Die sogenannte Vedānta-Lehre ist nur in diesen Upaniṣads in ihrer reinen, ursprünglichen Form enthalten.

Es gibt nun noch eine vierte Klasse von Upaniṣads. Wenn aber schon bei den Upaniṣads der beiden vorhergehenden Klassen die Zugehörigkeit zu bestimmten vedischen Schulen sehr zweifelhaft ist, so steht die große Masse von Texten, welche dieser Klasse angehören, eigentlich zu den vedischen Schulen in keiner Beziehung mehr, man kann sie kaum mehr zum Veda überhaupt rechnen. Die Inder allerdings bezeichnen alle diese Upaniṣads als zum Atharvaveda gehörig. In Wirklichkeit aber enthalten diese sogenannten »Upaniṣads des Atharvaveda« die Lehren und Anschauungen von Philosophenschulen und sektarischen Gemeinschaften, welche außerhalb des Veda stehen und einer viel jüngeren Zeit angehören. Man zählte sie zum Atharvaveda, weil dieser Veda schon von Anfang an kein kanonisches Ansehen genoss und es nahe lag, alles, was nicht orthodox-

¹⁾ S. oben S. 154.

brahmanisch war, als zum Atharvaveda gehörig zu bezeichnen. Ferner war ja der Atharvaveda, wie wir gesehen haben, vor allem der Veda der Zauberei und der damit verbundenen Geheimniskrämerei¹⁾). Die eigentliche Bedeutung von »Upaniṣad« — und man hat diese Bedeutung nie vergessen — war aber »Geheimlehre«. Was war natürlicher, als daß man eine grosse Klasse von Werken, die als Upaniṣads oder Geheimlehren galten, dem Atharvaveda, der ja selbst nichts anderes war als eine Summe von Geheimlehren, angliederte²⁾!

Das Wort *Upaniṣad* ist nämlich von dem Zeitwort *upani-sad*, »sich zu jemand nahe hinsetzen« abzuleiten, und es bedeutet ursprünglich das Sich-hinsetzen des Schülers zum Lehrer

¹⁾ Siehe oben S. 131.

²⁾ Die sogenannten »Atharvaveda-Upaniṣads« waren es vermutlich, von welchen zuerst eigene Upaniṣad-Sammlungen angelegt wurden. Solche Sammlungen sind nicht alt. Denn der Philosoph Śaṅkara, der um 800 n. Chr. gelebt haben dürfte, zitiert die Upaniṣads noch als Bestandteile der Brāhmaṇas, zu denen sie gehören, und weiß von einer Sammlung derselben nichts. Er spricht entweder von den Upaniṣads als der Śruti oder »Offenbarung« schlechthin, oder er nennt die vedischen Schulen, zu denen sie gehören. Selbst Rāmānuja, der im zwölften Jahrhundert n. Chr. gelebt haben soll, spricht von den Chandogas, den Vājasaneyins oder den Kauśitakins, wenn er die Upaniṣads der betreffenden Schulen zitiert, d. h. sie sind auch für ihn nur Bestandteile des Veda, nicht Werke, die in eigenen Sammlungen existierten. In der ohnc Zweifel ganz modernen Muktikā-Upaniṣad wird eine Liste von 108 Upaniṣads aufgezählt, die jedenfalls in einer Sammlung bestanden. (Deussen, Sechzig Upanishads, S. 532 f.) Die im Jahre 1656 ins Persische übersetzte Sammlung, das *Oupnek'hat* (s. oben S. 18), enthält 50 Upaniṣads. Die Texte der Upaniṣads sind in Indien sehr oft herausgegeben worden. Die Brhadāraṇyaka und die Chāndogya-Upaniṣads sind von O. Böhtlingk (St. Petersburg resp. Leipzig 1889) kritisch herausgegeben und ins Deutsche übersetzt worden. Derselbe Gelehrte hat die Kaṭha-, Aitareya- und Praśna-Upaniṣads kritisch bearbeitet und ins Deutsche übersetzt. (Berichte der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1890). Die wichtigsten Upaniṣads sind auch im I. und XV. Band der *Sacred Books of the East* von Max Müller ins Englische übersetzt worden (1879 und 1884). Am besten zugänglich sind jetzt die Upaniṣads in der vortrefflichen deutschen Übersetzung von Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig 1897. Derselbe Forscher hat im zweiten Teil des ersten Bandes seiner »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« (Leipzig 1899) eingehend über die Philosophie der Upaniṣads gehandelt.

zum Zweck einer vertraulichen Mitteilung, also eine »vertrauliche« oder »Geheimsitzung«. Aus diesem Begriff der »Geheimsitzung« hat sich dann die Bedeutung »Geheimlehre« — das, was in einer solchen vertraulichen Sitzung mitgeteilt wird — entwickelt¹). Die Inder geben als Synonym des Wortes *upaniṣad* in der Regel das Wort *rahasyam* an, welches »Mysterium, Geheimnis« bedeutet. In den *Upaniṣad*-texten selbst werden öfters die Ausdrücke *iti rahasyam* und *ity upaniṣad* nebeneinander in dem Sinne von »so lautet die Geheimlehre« gebraucht. Oft genug finden wir auch in den *Upaniṣads* selbst die Warnung, irgendeine Lehre einem Unwürdigen mitzuteilen. »Diese Lehre vom Brahman,« heißt es z. B.²), verkünde ein Vater seinem ältesten Sohne oder einem vertrauten Schüler, nicht aber einem anderen, wer es auch sei, selbst wenn ihm dieser die ganze vom Wasser umschlossene, mit Schätzen gefüllte Erde geben sollte.« Sehr häufig wird in den *Upaniṣads* auch erzählt, wie ein Lehrer um Mitteilung irgendeines Wissens gebeten wird, aber erst auf wiederholtes Bitten und Drängen des Schülers nachgibt und ihm seine Lehre offenbart³).

Dieser ursprünglichen Bedeutung des Wortes *Upaniṣad* entsprechend, enthalten schon die ältesten *Upaniṣads* sehr verschiedenartige Dinge. *Upaniṣad* war nun einmal vor allem anderen ein »Mysterium«, und jede Lehre, die nicht für die große Menge bestimmt, sondern nur in einem engen Kreise von bevorzugten Personen mitgeteilt wurde — sei es eine tiefsinngie philosophische

¹) Deussen (Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 14) erinnert sehr passend daran, daß das Wort *Kollegium* ursprünglich »Versammlung« bedeutet, dann aber das, was in dem *Kollegium* oder der *Versammlung* vorgetragen wird, wenn wir Ausdrücke wie »ein *Kolleg* lesen«, »ein *Kolleg* hören« gebrauchen. Die Ansicht von Oldenberg (ZDMG Bd. 50, 1896, S. 458 ff.), daß *upaniṣad* ursprünglich »Verehrung« bedeute, ist von Deussen mit den besten Gründen widerlegt worden.

²) *Chāndogya-Upaniṣad* III, 11, 3 f. Vgl. Deussen a. a. O., S. 12 f.

³) Das Wort *upaniṣad* kommt in den *Upaniṣads* selbst in drei Bedeutungen vor: es bedeutet 1. »Geheimsinn«, z. B. die geheimnisvolle Bedeutung der Silbe *Om*; 2. »Geheimwort«, gewisse Ausdrücke und Formeln, die nur dem Eingeweihten verständlich sind, wie *tajjalān*, »in ihm werdend, vergehend, atmend«, oder *satyasya satyam*, »das Wahre des Wahren«, als Bezeichnung des höchsten Wesens; 3. »Geheimtext«, d. h. »Geheimlehre« und »Geheimwissen«. Vgl. Deussen a. a. O., S. 16 f.

Lehre oder irgend eine nichtssagende Symbolik oder Allegorie, ein von einem Brahmanen ausgeklügeltes, als Zauber dienendes symbolisches Opfer oder irgend eine als Zauberformel dienende Aberweisheit —, bezeichnete man als *Upaniṣad*. Alles das finden wir in der Tat schon in den alten *Upaniṣads* nebeneinander und durcheinander, und ganz besonders ist dies in den *Atharvaveda-Upaniṣads* der Fall¹⁾.

So enthält die *Kauṣītaki-Upaniṣad* außer psychologischen und metaphysischen Auseinandersetzungen und einer ausführlichen Eschatologie auch Beschreibungen von Opferriten, durch die man irgend ein Gut erlangen oder einen Liebeszauber bewirken kann, Zeremonien zur Verhinderung des Sterbens von Kindern, und sogar eine »*Upaniṣad*«, d. h. eine Geheimlehre, deren Kenntnis als ein Zauber zur Vernichtung von Feinden dient. Desgleichen enthält die *Chāndogya-Upaniṣad* zwar tiefe philosophische Gedanken über die Weltschöpfung, das Weltall und die Seele, mitten darunter aber auch mystische Spekulationen über die Silbe Om, geheimnisvolle Riten zur Heilung von Krankheiten und dergleichen. In den *Atharvaveda-Upaniṣads* aber finden wir z. B. eine ganze *Upaniṣad* — die *Gāruḍa-Upaniṣad*²⁾ —, die nichts anderes ist als ein Schlangenzauber und ebensogut in der *Atharvaveda-Saṃhitā* stehen könnte.

Dies ist im Auge zu behalten, wenn von einer »Philosophie der *Upaniṣads*« oder gar von einem »System der *Upaniṣads*« gesprochen wird. Eine Philosophie der *Upaniṣads* gibt es nur insofern, als in diese Sammelwerke von allerlei Mysterien auch die Lehren der Philosophen aufgenommen worden sind. Und ein System der *Upaniṣad*-Philosophie gibt es nur in einem sehr beschränkten Sinne. Denn es sind nicht die Gedanken eines einzelnen Philosophen oder einer einheitlichen, etwa auf einen einzigen Lehrer zurückgehenden Philosophenschule, die uns in den *Upaniṣads* vorliegen, sondern es sind die Lehren verschiedener Männer, ja verschiedener Zeiten, welche in den einzelnen Abschnitten der *Upaniṣads* vorgetragen werden. Aller-

¹⁾ In den Lehrbüchern der Erotik werden unter dem Titel »*Upaniṣad*« allerlei auf Kosmetik und Geschlechtsverkehr bezügliche Geheimmittel gelehrt (Rich. Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902, S. 817 ff.). Ähnlich schon *Āśvalāyana-Grhyasūtra* I. 13. 1.

²⁾ Deussen, Sechzig *Upanishads* des *Veda*, S. 627 f.

dings gibt es einige **Grundlehren**, welche den philosophischen Gedanken, die in den *Upaniṣads* hervortreten, etwas Einheitliches verleihen; und nur mit Rücksicht auf diese Grundlehren kann man (wie es Deussen tut) — aber immer mit Vorbehalten — von einem »System der *Upaniṣads*« sprechen. Wir dürfen daher auch nicht in jedem Kapitel der *Upaniṣads* eine tiefe Weisheit suchen und in jeder *Upaniṣad* einen platonischen Dialog erwarten. Es ist ja merkwürdig genug, dass wir gerade in den ältesten und schönsten Stücken der *Upaniṣads* dieselbe Form des Dialogs finden wie bei dem großen griechischen Philosophen. Und wie uns Platons Dialoge ein wunderbar lebendiges Bild von dem Leben und Treiben der alten Griechen entrollen, so gestatten uns auch die Dialoge der älteren *Upaniṣads* oft einen überraschenden Einblick in das Leben an den altindischen Fürstenhöfen, wo Priester und berühmte Wanderlehrer — auch gelehrte Frauen darunter — zusammenströmten, um ihre Redeturniere vor dem König aufzuführen, der sich nicht selten in die theologischen und philosophischen Unterhaltungen mischte und die gelehrten Brahmanen durch sein Wissen beschämte; — und einen Einblick auch in das Schulleben jener alten Zeiten, wo fahrende Schüler weite Reisen unternahmen, um irgendeinen berühmten Lehrer zu »hören«, einen Lehrer, zu dem die Schüler von allen Seiten herzugelaufen kamen, »wie Wasser in den Abgrund stürzen und Monde in das Jahr versinken«¹⁾). Aber neben Abschnitten von tiefem philosophischem Gehalt und neben Stücken, die den Vergleich mit den Dialogen Platons sehr wohl aushalten, finden wir in den *Upaniṣads* auch vieles, was philosophisch und litterarisch ganz wertlos ist.

Die Grundlehren der *Upaniṣads*.

Das Wertvollste aber in den *Upaniṣads* sind jene Gründgedanken, um derentwillen wir von einer »Philosophie der *Upaniṣads*« sprechen können, vor allem die Grundlehre, die sich durch alle echten *Upaniṣads* hindurchzieht, und welche sich in dem Satze zusammenfassen lässt: »Das Weltall ist das Brahman, das Brahman aber ist der Ātman«, was in unserer philosophischen Ausdrucksweise so viel heißen würde wie: »Die Welt ist Gott, und Gott ist meine Seele.«

¹⁾ *Taittiriya-Upaniṣad* I, 3.

Um die beiden Begriffe *Brahman* und *Ātman* dreht sich das ganze Denken der *Upaniṣad*-Philosophen; und es ist notwendig, sich über diese Begriffe klar zu sein, um die Philosophie der *Upaniṣads* verstehen zu können. Die Etymologie des Wortes *Brahman* ist zweifelhaft. Schlagen wir das Petersburger Sanskrit-Wörterbuch auf, so finden wir *Brahman* erklärt als »die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht«, während nach Deussen¹⁾ das *Brahman* »der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen« sein soll. Diese Erklärungen mögen jüdisch-christlichen Vorstellungen von der Gottheit entsprechen, der *indischen* Auffassung von dem Verhältnis zwischen Göttern und Menschen, wie wir sie in den *Śaṃhitās* und *Brāhmaṇas* kennen gelernt haben²⁾), laufen sie schnurstracks zuwider. Was das Wort etymologisch bedeutet, wissen wir einfach nicht. Aber im *Veda* selbst kommt *Brahman* unzählige Male in der Bedeutung von »Gebet« oder »Zauberformel« vor, wobei aber nirgends von einer Andacht oder einer Erhebung zum Göttlichen die Rede ist, sondern es sind damit immer nur Formeln und Verse gemeint, durch welche der Mensch auf göttliche Wesen einwirken, von ihnen etwas erreichen, ja erzwingen will. Als eine spätere Zeit diese Zauberformeln und Gebete in den drei *Vedas* zu »Büchern« oder Schultexten vereinigte, nannte man diese *trayi* *vidyā* oder »dreifache Wissenschaft« auch kurzweg das *Brahman*. Da man aber diesem *Veda* oder *Brahman* — die beiden Worte wurden ganz gleichbedeutend gebraucht — göttlichen Ursprung zuschrieb, und da das Opfer, welches, wie wir gesehen haben, selbst als eine göttliche Macht aufgefasst wurde, nach indischer Auffassung vom *Veda* stammte oder im *Veda* enthalten war³⁾), so gelangte man schließlich dazu, dieses *Brahman* — das »Wort Gottes«, das heilige Wissen — als das zuerst Geschaffene (*brahma* *prathamajam*) zu bezeichnen und es am Ende gar zum schöpferischen Prinzip, zum Urgrund alles Seins (*brahma* *svayambhu*)

¹⁾ System des *Vedānta*, S. 128. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 241 f.

²⁾ Vgl. oben S. 70 f., 174 f., 193.

³⁾ *Śat.* V, 5, 5, 10: »Das ganze Opfer ist so groß als der dreifache *Veda*.« Nach *Chāndogya*-Up. VII, 4, 1, sind »in den Mantras (d. h. im *Veda*) die Opferhandlungen enthalten«.

zu machen. So ist das Brahman als göttliches Prinzip ein Begriff der Priesterphilosophie und aus den brahmanischen Anschauungen über Gebet und Opfer durchaus erklärlich¹⁾.

Einfacher ist die Geschichte des Wortes *Ātman*. Die Etymologie ist auch bei diesem Worte unsicher. Die einen leiten es von der Wurzel an »atmen« ab und erklären es als »Hauch, Atem, Seele, Selbst«. Andere, wie Deussen²⁾, wollen es von zwei Pronominalstämmen ableiten, so daß es ursprünglich bedeuten würde: »Dieses Ich«. Wie dem auch sein mag, *Ātman* ist nicht bloß ein philosophischer Begriff, sondern ein im Sanskrit häufig vorkommendes Wort, dessen Bedeutung völlig klar ist. Es heißt so viel wie »selbst«, wird oft als Reflexivpronomen gebraucht und bedeutet als Substantiv die eigene Person, den eigenen Leib im Gegensatz zur Außenwelt, zuweilen den Rumpf im Gegensatz zu den Gliedmaßen, am häufigsten aber die Seele, das eigentliche Selbst, im Gegensatz zum Leibe³⁾.

Diese beiden Begriffe Brahman und *Ātman* sind in der Philosophie der Upaniṣads zusammengeflossen. So beginnt die berühmte Lehre des Śāṇḍilya mit den Worten: »Wahrlich, dies All hier ist Brahman«, und endet nach einer Beschreibung des *Ātman* mit der Erklärung, daß Brahman und *Ātman* eins sind:

»Dieser mein *Ātman* im Innern des Herzens ist kleiner als ein Reiskorn, oder ein Gerstenkorn, oder ein Senfkorn, oder ein Hirsekorn . . . Dieser mein *Ātman* im Innern des Herzens ist größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Weltenräume. In ihm sind alle Handlungen, alle Wünsche,

¹⁾ Vgl. oben S. 195 f. Schon A. Weber hat das Brahman mit der Logosidee im Neuplatonismus und im Christentum verglichen. So auch Deussen, System des Vedānta, S. 51, und Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie (Köln 1897), S. 3. Deussen will das Brahman auch mit dem Schopenhauerschen »Willen« in Einklang bringen, muß aber, wie Hecker (a. a. O., S. 82) sich milde ausdrückt, dabei »dem Begriff des Brahman einige Gewalt antun«.

²⁾ Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 285.

³⁾ Schopenhauer nannte seinen weißen Pudel »Ātman«, »wodurch er, der vedāntistischen Lehre folgend, das innere Wesen in Mensch und Tier als das gleiche anerkennen wollte«. (Hecker a. a. O., S. 8.)

alle Gerüche, alle Geschmäcke; er hält dies All in sich eingeschlossen: er redet nicht, er kümmert sich um nichts; — dieser mein Ätman im Innern des Herzens ist dieses Brahman. Mit diesem werde ich, wenn ich aus diesem Leben scheide, vereinigt sein. Wem solche Erkenntnis ward, für den, fürwahr, gibt es keinen Zweifel. Also sprach Śāṇḍilya — Śāṇḍilya.“¹⁾

Kurz und treffend drückt Deussen diesen Grundgedanken der Upaniṣads mit den Worten aus: »Das Brahman, die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche, göttliche Kraft ist identisch mit dem Ätman, mit demjenigen, was wir nach Abzug alles Äußerlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden²⁾.« Diese Lehre hat ihren schärfsten und kühnsten Ausdruck in dem Upaniṣad-Worte gefunden, welches später zum Glaubensbekenntnis von Millionen von Indern geworden ist, in dem (von Schopenhauer so oft zitierten) *tat tvam asi*, »das bist du«, d. h. das Weltall und das Brahman, das bist du selbst, oder mit anderen Worten: Die Welt ist nur insofern, als sie in deinem eigenen Innern zur Erscheinung kommt. Hören wir, in welcher Weise die Dichterphilosophen der Upaniṣads diese Lehre von der Wesenseinheit der Welt mit dem Brahman und des Brahman mit dem Ätman anschaulich zu machen suchen³⁾:

»Śvetaketu war der Sohn des Uddālaka Āruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: „Śvetaketu, begib dich als Vedaschüler zu einem Lehrer. Denn, mein Lieber, in unserer Familie ist es nicht üblich, daß man, ohne den Veda gelernt zu haben, nur so dem Namen nach ein Brahmane ist.“ Da nahm er denn, zwölf Jahre alt, die Schülerweihe. Und nachdem er mit vierundzwanzig Jahren alle Vedas ausgelernt hatte, kam er nach Hause — hochmütig, aufgeblasen und sich für einen Gelehrten haltend. Da sprach zu ihm sein Vater: „Da du nun, mein lieber Śvetaketu, so hochmütig und aufgeblasen bist, dich für einen Gelehrten hältst, sage mir, hast du denn auch jene Lehre erfragt, durch welche das Ungehörte zu Gehörtem, das Ungedachte zu Gedachtem, das Unerkannte zu Erkanntem wird? „Ehrwürdiger, wie lautet denn diese Lehre?“ „Gleichwie, mein Lieber, durch einen

¹⁾ Chāndogya-Upaniṣad III, 14. Vgl. oben S. 196.

²⁾ Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2. S. 37.

³⁾ Chāndogya-Upaniṣad VI, 1 ff.

Tonklumpen alles Tönerne erkannt wird und die Verschiedenheit bloß im Worte liegt, bloß ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Ton —; und gleichwie, mein Lieber, durch ein kupfernes Kleinod alles Kupferne erkannt wird und die Verschiedenheit bloß im Worte liegt, bloß ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Kupfer —; und gleichwie, mein Lieber, durch eine Nagelschere alles Eiserne erkannt wird und die Verschiedenheit bloß im Worte liegt, bloß ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Eisen: so, mein Lieber, verhält es sich mit dieser Lchre.' „Sicherlich haben meine ehrwürdigen Lehrer dies nicht gewußt; denn wenn sie es gewußt hätten, warum hätten sie es mir nicht mitgeteilt? So mögest denn du, Ehrwürdiger, es mir erklären.“ „Gut, mein Lieber,“ sagte der Vater.

„Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites. Es haben wohl manche gesagt: Nur das Nichtseiende war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites, und aus diesem Nichtseienden ist das Seiende entstanden. Wie könnte sich aber, mein Lieber, dies also verhalten? Wie sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites.“ (Er führt dann weiter aus, wie dieses Seiende die Glut, diese das Wasser und dieses die Nahrung geschaffen; und wie das Seiende, indem es jene drei Elemente durchdrang, die Sinnenwelt aus sich entwickelt habe. An den Erscheinungen des Schlafes, des Hungers und des Durstes erläutert er dann, wie alles auf die drei Elemente, Glut, Wasser, Nahrung — oder, wie wir sagen würden: Feuer, Wasser, Erde —, zurückgeht, während diese drei Elemente wieder nur auf dem Seienden beruhen. Da aber dieses Seiende mit dem Ātman, seiner Seele, in alle Wesen eingedrungen ist, so ist es eben auch die Seele in uns. Wenn daher ein Mensch stirbt, so wird er wieder zu dem, was er ursprünglich war; er vereinigt sich wieder mit dem Seienden, aus welchem er hervorgegangen ist. Nun folgt eine Reihe von Bildern, welche alle die Lehre von der Einheit der Welt mit dem Alleinseienden und der menschlichen Seele erläutern sollen). „So wie, mein Lieber, die Bienen, wenn sie Honig bereiten, die Säfte der verschiedensten Bäume sammeln und dann den Saft zu einer Einheit zusammentragen; — so wie in dieser Einheit jene Säfte keinen Unterschied beibehalten, so daß sie sagen könnten: ich bin der Saft dieses Baumes, ich bin der Saft jenes Baumes, — also, mein Lieber, haben auch alle diese Geschöpfe hier, wenn sie in dem Seienden aufgegangen sind, kein Bewußtsein davon, daß sie in dem Seienden aufgegangen. Was sie auch immer hier sein mögen, ob Tiger oder Löwe, Wolf oder Eber, Wurm oder Vogel, Bremse oder Mücke, — zu diesem (nämlich dem Seienden) werden sie. Und dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu!“ „Ehrwürdiger, belehre mich noch weiter.“ „Gut, mein Lieber . . .“

„Hole mir eine Frucht von dem Feigenbaum dort.“ „Hier ist sie,

Ehrwürdiger.' „Spalte sie.“ „Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.“ „Was siehst du darin?“ „Ganz kleinwinzige Körnchen, Ehrwürdiger!“ „Spalte eines von diesen.“ „Es ist gespalten.“ „Was siehst du darin?“ „Nichts, Ehrwürdiger.“ Da sprach jener zu ihm: „Mein Lieber, jenes ganz Feine, was du nicht wahrnimmst, ist es, infolge dessen dieser groÙe Feigenbaum dasteht. Glaube mir, mein Lieber, dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu.“ „Ehrwürdiger, belehre mich noch weiter.“ „Gut, mein Lieber.“

„Lege dieses Stück Salz ins Wasser und komme morgen früh wieder zu mir.“ Jener tat also. Da sprach der Vater zu ihm: „Bringe mir doch das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast.“ Er griff danach, fand es aber nicht; wie verschwunden war es. „Koste doch einmal von der einen Seite des Wassers. Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Koste von der Mitte. Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Koste von der andern Seite. Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Ißs etwas dazu und komme dann wieder zu mir.“ Er tat also, aber der Salzgeschmack blieb immer noch. Da sprach der Vater zu ihm: „Wahrlich, mein Lieber, auch hier (in diesem Leib) nimmst du das Seiende nicht gewahr, und doch ist es da. Und dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu.“

Was uns vor diesen alten Denkern Indiens die höchste Achtung einflößen muß, das ist der Ernst und der Eifer, mit dem sie das göttliche Prinzip oder was Kant das Ding-an-sich nennen würde — ob sie es nun »das Eine« oder »das Seiende«, ob sie es das Brahman oder den Ātman nannten — zu ergründen suchten. So lesen wir in einem Dialog, der in zwei Upaniṣads in zwei verschiedenen Versionen wiederkehrt¹⁾), wie Gārgya Bālāki, ein stolzer und gelehrter Brahmane zu Ajātaśatru, dem König von Benares, kommt und sich anheischig macht, ihm das Brahman zu erklären. Der Reihe nach erklärt er den Puruṣa, d. h. den persönlichen Geist, in der Sonne, im Monde, im Blitze, im Äther, im Winde, im Feuer, im Wasser, sodann den Geist, der als Spiegelbild oder Schatten, der im Echo, im Tone, im Traume, im menschlichen Körper oder im Auge erscheint, für das Brahman. Ajātaśatru ist aber von keiner dieser Erklärungen befriedigt, so daß schließlich der gelehrte Brahmane zum König selbst in die Lehre geht, der ihm dann auseinandersetzt, daß das wahre Brahman nur in dem erken-

¹⁾ Kauśitaki-Up. IV und Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 1.

nenden Geist (Puruṣa) im Menschen, d. h. im Ātman, im Selbst, zu suchen sei. »Wie eine Spinne mit ihrem Gewebe aus sich herausgeht, wie von einem Feuer die kleinen Fünkchen nach allen Richtungen auseinanderfliegen, so gehen aus diesem Ātman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter und alle Wesen hervor.«

In ähnlicher Weise wird in einer berühmten Upaniṣadstelle der Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Ātman dargetan. Da lesen wir:

„Der Ātman, von dem alles Böse gewichen, der frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Kummer, der ohne Hunger und ohne Durst ist, dessen Wünsche wahrhaft, dessen Entschlüsse wahrhaft sind, den soll man erforschen, den soll man zu erkennen suchen; der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, wer diesen Ātman gefunden und erkannt hat.“ Also sprach Prajāpati. Das vernahmen sowohl die Götter als auch die Dämonen, und sie sprachen: „Wohlan, wir wollen diesen Ātman erforschen, — den Ātman, durch dessen Erforschung man alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche erlangt: Und Indra machte sich auf von den Göttern, Virocana aber von den Dämonen, und beide kamen, ohne dass sie sich verabredet hätten, mit Brennholz in der Hand zu Prajāpati¹⁾. Sie verweilten als Schüler zweiunddreißig Jahre bei ihm. Da sprach zu ihnen Prajāpati: „Wonach ist euer Verlangen, dass ihr als Schüler hier gewohnt habt?“ Und sie sprachen: „Der Ātman, von dem alles Böse gewichen, der frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Kummer, der ohne Hunger und ohne Durst ist, dessen Wünsche wahrhaft, dessen Entschlüsse wahrhaft sind, den soll man erforschen, den soll man zu erkennen suchen; der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, wer diesen Ātman gefunden und erkannt hat. Diese deine Rede, Ehrwürdiger, hat man vernommen. Nach diesem (Ātman) ist unser Verlangen; darum haben wir hier als Schüler bei dir gewohnt.“ (Prajāpati erklärt ihnen nun zuerst, dass der Puruṣa im Auge oder im Schattenbild der Ātman sei. Virocana gibt sich damit zufrieden, kehrt zu den Dämonen zurück und verkündet ihnen die Lehre, dass der Leib der Ātman sei, und dass man nur den Leib zu erfreuen und zu pflegen brauche, um alle Welten zu erlangen. Indra aber sieht bald ein, dass die von Prajāpati gegebene Erklärung nicht ernst gemeint sein könne. Unbefriedigt kehrt er zurück und weilt abermals zweiunddreißig Jahre als Schüler bei Prajāpati.) „Da sprach dieser zu ihm: „Der (Geist), der im Traume²⁾“

¹⁾ Der Schüler muss beim Lehrer wohnen und ihm dienen, insbesondere für das heilige Feuer sorgen. „Mit Brennholz in der Hand kommen“ heißt daher so viel wie „als Schüler zu jemand in die Lehre gehen“.

²⁾ So wie in den Upaniṣads die Entwicklung des Ātmanbegriffes durch die Vorstufen des Puruṣa im Auge, im Spiegelbild, im Schatten

froh umherschweift, der ist der Ātman, das ist das Unsterbliche, das Gefahrlose, das ist das Brahman.' Da zog Indra beruhigten Herzens von dannen.« (Ehe er aber noch zu den Göttern gelangt war, begriff er, dass auch das Traumbild noch nicht der wahre Ātman sein könne. Abermals kehrt er zu Prajāpati zurück und weilt zweiunddreißig Jahre als Schüler bei ihm. Nun erklärt Prajāpati die Seele im traumlosen Tiefschlaf für den wahren Ātman. Indra ist auch damit noch nicht zufrieden, er kehrt zurück, und Prajāpati lässt ihn noch fünf Jahre bei sich wohnen, worauf er ihm endlich die Lehre vom wahren Ātman eröffnet.) »O Indra, sterblich fürwahr ist dieser Leib, vom Tode in Besitz genommen. Er ist die Wohnstätte jenes unsterblichen, körperlosen Ātman. Von Lust und Unlust in Besitz genommen ist der mit dem Körper verbundene (Ātman), denn solange er mit dem Körper verbunden ist, gibt es für ihn keine Abwehr von Lust und Unlust. Wenn er aber körperlos ist, dann freilich berühren ihn Lust und Unlust nicht . . . Wenn nun das Auge auf den Äther dort gerichtet ist, so ist er der Geist (Puruṣa) im Auge, das Auge dient aber nur zum Sehen. Und der Ātman ist es, der da weiß: „dies will ich riechen“; das Geruchsorgan dient nur zum Riechen. Und der Ātman ist es, der da weiß: „dies will ich sprechen“; die Stimme dient nur zum Sprechen. Und der Ātman ist es, der da weiß: „dies will ich hören“; das Gehörorgan dient nur zum Hören. Und der Ātman ist es, der da weiß: „dies will ich denken“; das Denkorgan ist sein göttliches Auge. Er aber ist es, der sich freut, wenn er mit dem Denkorgan, diesem göttlichen Auge, die Gegenstände seiner Wünsche sieht. Ihn fürwahr, diesen Ātman, verehren die Götter in der Brahmanwelt; darum sind alle Welten von ihnen in Besitz genommen und alle ihre Wünsche erfüllt. Und der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, der diesen Ātman gefunden hat und erkennt.«¹⁾ Also sprach Prajāpati, so sprach Prajāpati.«¹⁾

So wird also auch hier wieder der wahre Ātman als der wissende und erkennende Geist im Menschen erklärt. Dass aber dieser Ātman mit dem Weltall eins ist und alles nur existiert,

und im Traumbild, wozu oft noch der Prāna oder Lebensodem kommt, bis zum wahren Ātman verfolgt wird, so finden wir in merkwürdiger Übereinstimmung auch bei den Naturvölkern den Atem, das Augenmännchen, das Spiegelbild, den Schatten und die Traumbilder als Vorstufen des Seelenglaubens. (Vgl. E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, Leipzig 1873, I, S. 422 ff. Fritz Schultz, Psychologie der Naturvölker, Leipzig 1900, S. 247 ff.)

¹⁾ Chāndogya-Upaniṣad VIII, 7–12. Eine sehr freie poetische Bearbeitung dieses Stückes findet sich unter dem Titel »Die Belehrung der Götter« bei Luise Hitz, Ganga-Wellen, München 1893.

insofern es in dem erkennenden Selbst ist, lehrt das schöne Gespräch zwischen Yājñavalkya und Maitreyī. Yājñavalkya ist im Begriffe, sein Haus zu verlassen, um sein Leben als Einsiedler im Walde zu beschließen. Da will er zwischen seinen beiden Frauen die Teilung machen und teilt dies der einen, der Maitreyī, mit.

»Da sprach Maitreyī: ,Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit allem ihrem Reichtume angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich sein? — Mit nichts!“ sprach Yājñavalkya, „sondern wie das Leben der Wohlhabenden also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.“ — Da sprach Maitreyī: ,Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, welches du besitzest.“ — Yājñavalkya sprach: ,Lieb, fürwahr, bist du uns, und Liebes redest du; komm, setze dich, ich werde es dir erklären; du aber merke auf das, was ich dir sage.“ Und er sprach: ,Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb; fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb . . .; fürwahr, nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb; fürwahr, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb; fürwahr, nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb. Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyī; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt.“¹⁾“

Eine der häufigsten Benennungen des Ātman in den Upaniṣads ist das Wort Prāṇa, d. h. »Lebenssodem, Leben, Lebensprinzip“. Und zahlreiche Stellen der Upaniṣads beschäftigen sich mit diesem Prāṇa, welcher mit dem erkennenden Selbst eins ist; oder auch mit dem Verhältnis desselben zu den Organen der Seele, den sogenannten Prāṇas (prāṇāḥ, Plural von prāṇa). Diesen Organen — Sprache, Atem, Gesicht, Gehör und Denkorgan — entsprechen im Weltall fünf Naturkräfte: das Feuer, der Wind, die Sonne, die Weltgegenden und der Mond. Und von der Wechselwirkung zwischen den Organen und den Natur-

¹⁾ Brhadāraṇyaka-Up. II, 4. Übersetzung von P. Deussen, Sechzig Upaniṣads, S. 416 ff.

kräften ist in den *Upaniṣads* oft die Rede. Es ist das gewissermaßen die von der Metaphysik allerdings nicht zu trennende Psychologie der *Upaniṣads*. Sehr beliebt ist das oft erzählte »psychologische Märchen« vom Rangstreit der Lebensorgane. Da wird erzählt, wie die *Prāṇas* oder Lebensorgane einst um den Vorrang stritten. Sie gingen zum Vater *Prajāpati*, daß er ihren Streit schlichte.

»Er aber sprach zu ihnen: ,Derjenige ist der Beste von euch, nach dessen Weggang sich der Körper am schlechtesten befindet.' Da zog die Sprache aus, und nachdem sie ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte sie zurück und sprach: ,Wie habt ihr ohne mich leben können?' ,Gerade so', sagten sie, ,wie Stumme, die nicht reden, aber mit dem Atem atmen, mit dem Gesicht sehen, mit dem Gehör hören und mit dem Denkorgan denken.' Und die Sprache begab sich wieder (in den Körper) hinein. Da zog das Gesicht aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ,Wie habt ihr ohne mich leben können?' ,Gerade so', sagten sie, ,wie die Blinden, die nicht sehen, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gehör hören und mit dem Denkorgan denken.' Und das Gesicht begab sich wieder hinein. Da zog das Gehör aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ,Wie habt ihr ohne mich leben können?' ,Gerade so', sagten sie, ,wie Taube, die nicht hören, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gesichte sehen und mit dem Denkorgan denken.' Und das Gehör begab sich wieder hinein. Da zog das Denkorgan aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ,Wie habt ihr ohne mich leben können?' ,Gerade so', sagten sie, ,wie Einfältige, die nicht denken, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gesichte sehen und mit dem Gehör hören.' Und das Denkorgan begab sich wieder hinein. Als aber nun der Atem (*Prāṇa*) ausziehen wollte, da riß er die anderen Lebensorgane mit heraus, gerade so, wie ein edles Ross die Pflöcke der Fußfesseln mit herausreißt. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: ,Ehrwürdiger, komm, du bist der Beste von uns. Ziehe nicht aus!' . . . Darum nennt man sie nicht die Sprachen, nicht die Gesichte, nicht die Gehöre, nicht die Denkorgane, sondern man nennt sie die *Prāṇas*, denn eben der *Prāṇa* ist sie alle «¹⁾)

Sowie die Lehre vom *Prāṇa* und den *Prāṇas* mit der Grundlehre vom *Ātman* zusammenhängt, so gibt dieselbe Lehre den Dichterphilosophen der *Upaniṣads* auch Anlaß zu grossartigen philosophischen Dichtungen, wie man sie wohl am besten be-

¹⁾) *Chāndogya*-Up. V. 1. Vgl. *Bṛhadāraṇyaka*-Up. VI, 1, 7--14.

zeichnen kann, über die Schicksale des individuellen Ātman, d. h. der menschlichen Seele, in den Zuständen des Wachens und des Träumens, des Schlafes und des Sterbens, und auf ihren Wanderungen ins Jenseits bis zu ihrer endlichen »Erlösung«, d. h. ihrem völligen Aufgehen in dem Brahman. So entwirft vor allem die Br̥hadāraṇyaka-Upaniṣad (IV, 3—4) von den Schicksalen der Seele ein Bild, welches, wie Deussen¹⁾ mit Recht bemerkt, »an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Litteratur und vielleicht in der Litteratur aller Völker dasteht.« Hier finden wir auch die Lehre von der Seelenwanderung und die mit ihr aufs engste zusammenhängende ethische Lehre vom Karman, der Tat, die mit der Sicherheit eines Naturgesetzes ihre Folgen haben muss, zum erstenmal klar und deutlich entwickelt. Diese große, später — namentlich im Buddhismus — auf allen Gassen und Straßen gepredigte Lehre von der Tat ist in den Upaniṣads noch ein großes Mysterium. Ārtabhaṅga fragt den Yajñavalkya:

»Yajñavalkya,« sagte er, »wenn nach dem Tode dieses Menschen hier seine Stimme in das Feuer eingeht, sein Atem in den Wind, sein Gesicht in die Sonne, sein Denkorgan in den Mond, sein Gehör in die Weltgegenden, sein Leib in die Erde, seine Seele (Ātman) in den Äther, seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume und sein Blut und Samen im Wasser niedergelegt wird, — wo ist dann dieser Mensch?« „Nimm mich bei der Hand, mein Lieber!“ sprach Yajñavalkya. „Ārtabhaṅga, wir beide wollen davon wissen; nicht gehört diese unsere Angelegenheit unter die Leute.“ Und die beiden gingen hinaus und beredeten sich miteinander; und die Tat war es, wovon sie sprachen; die Tat war es, die sie priesen. Gut, fürwahr, wird er durch gute Tat, böse durch böse Tat²⁾.

Ausführlicher wird diese Lehre dann im Anschluss an die großartige Schilderung vom Auszug der Seele aus dem Körper behandelt. Da heißt es:

»Die Spitze seines Herzens beginnt zu leuchten, und bei dieser Leuchte zieht der Ātman aus, sei es aus dem Auge, oder aus dem Kopfe, oder aus anderen Körperstellen. Und indem er auszieht, folgt ihm der Lebensodem (Prāṇa) nach; und hinter dem ausziehenden Lebensodem her ziehen alle Lebensorgane hinaus, und auch das Bewußtsein folgt ihnen nach. Er aber, der Erkennende (der Ātman), ist

¹⁾ Sechzig Upanishads, S. 463.

²⁾ Br̥hadāraṇyaka-Up. III, 2, 13 f.

mit Erkenntnis ausgestattet. An ihm bleiben das Wissen und die Taten, die Erfahrungen des früheren Lebens, haften. Gleichwie eine Raupe, wenn sie an das Ende eines Grashalms gelangt ist, sich in sich selbst zusammenzieht, ebenso zieht sich der Mensch, wenn er den Körper abgestreift hat und das Nichtwissen losgeworden ist, in sein Selbst (Ātman) zusammen. Gleichwie eine Stickerin von einer Stickerei ein Teilchen abtrennt und daraus eine andere, ganz neue und schönere Form schafft, ebenso schafft sich der Mensch hier, nachdem er diesen Körper abgestreift hat und das Nichtwissen losgeworden ist, eine andere, ganz neue und schönere Form, die eines Ahnengeistes oder eines Gandharva, eines Brahman oder eines Prajāpati, eines Gottes oder eines Menschen oder die irgendeines anderen Wesens. . . . Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er; wer Gutes getan, wird als Guter, wer Böses getan, als Böser wiedergeboren. Gut wird er durch gute Tat, böse durch böse Tat. Darum sagt man ja: »Der Mensch hier ist ganz aus Begierde gebildet, und je nachdem seine Begierde ist, danach ist sein Entschluss, und je nachdem sein Entschluss ist, danach vollzieht er die Tat, und je nachdem er die Tat vollzieht, danach ist sein Geschick.«¹⁾

Infolge dieser Lehre vom Karman spielt das moralische Element in den Upaniṣads eine weit größere Rolle als in den Brāhmaṇas. Viel Raum für eine eigentliche Sittenlehre ist jedoch auch in den Upaniṣads nicht übrig. Verhältnismäßig selten begegnen uns sittliche Vorschriften, wie sie z. B. in der Taittirīya-Upaniṣad (I, 11) der Lehrer dem scheidenden Schüler mit auf den Lebensweg gibt:

»Sprich die Wahrheit, tue deine Pflicht, vernachlässige nicht das Vedastudium. Nachdem du dem Lehrer (nach Beendigung der Lehrzeit) die liebe Gabe gebracht hast, sorge dafür, dass der Faden deines Geschlechts nicht abreisse . . . Vernachlässige nicht die Zeremonien für die Götter und Manen. Ein Gott sei dir die Mutter, ein Gott sei dir der Vater, ein Gott sei dir der Lehrer, ein Gott sei dir der Gast« u. s. w.

Interessanter und viel mehr upaniṣad-artig als diese Moralschriften ist eine andere auf die Ethik bezügliche Stelle, die wir in der Brāhmaṇa-Upaniṣad (V, 2) finden:

»Dreierlei Söhne des Prajāpati, die Götter, die Menschen und die Dämonen, weilten bei ihrem Vater Prajāpati als Schüler. Nachdem die Götter als Schüler da geweilt hatten, sprachen sie: „Sage uns etwas, Herr!“ Und er sprach zu ihnen die Silbe „da“ und sagte: „Habt ihr

¹⁾ Brāhmaṇa-Up. IV, 4, 2-5

das verstanden? „Wir haben es verstanden,“ sagten sie; „du hast uns gesagt: dāmyata (bezähmet euch).“ „Jawohl,“ sprach er; „ihr habt es verstanden.“ — Da sprachen zu ihm die Menschen: „Sage uns etwas, Herr!“ Und er sprach zu ihnen ebendiese Silbe „da“ und sagte: „Habt ihr das verstanden?“ „Wir haben es verstanden,“ sagten sie, „du hast zu uns gesagt: datta (spendet).“ „Jawohl,“ sprach er; „ihr habt es verstanden.“ — Da sprachen zu ihm die Dämonen: „Sage uns etwas, Herr!“ Und er sprach zu ihnen ebendiese Silbe „da“ und sagte: „Habt ihr das verstanden?“ „Wir haben es verstanden,“ sagten sie; „du hast uns gesagt: dayadhvam (habet Mitleid).“ „Jawohl,“ sprach er; „ihr habt es verstanden.“ — Und ebendieses ist es, was jene göttliche Stimme, der Donner, verkündet: da-da-da, das heißt: dāmyata, datta, dayadhvam. Darum lerne er diese drei Dinge: Selbstbezähmung, Freigebigkeit und Mitleid.“

Daß uns aber solche ethische Lehren in den Upaniṣads nur selten begegnen, ist begreiflich genug. Nach der Lehre der Upaniṣads ist das höchste zu erstrebende Ziel die Vereinigung mit dem Brahman, und diese Vereinigung ist nur zu erreichen durch Aufgeben des Nichtwissens, durch Erkenntnis. Nur wer die Einheit des Ātman mit dem Brahman, die Einheit der Seele mit Gott erkannt hat, wird der Erlösung, d. h. der völligen Vereinigung mit dem Brahman, teilhaftig. Um aber dieses höchste Ziel zu erreichen, ist es notwendig, alle Werke, sowohl gute wie böse, aufzugeben. Opfer und fromme Werke führen ja immer nur zu neuen Wiedergeburten, das Wissen allein führt hinaus aus diesem Irrsal zum Einzigsten und Ewigwahren. »Wie an dem Lotosblütenblatt das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat an dem, der solches weiß¹⁾.« Schon in den Brāhmaṇas und Āranyakas ist oft und oft von den Vorteilen die Rede, die demjenigen zuteil werden, der irgendeine Geheimlehre der Opferwissenschaft kennt, — »der dieses weiß.« Für die Upaniṣads aber ist nichts bezeichnender, als die unzählige Male wiederkehrende Verheißung von Glück und Seligkeit, von irdischen Gütern und himmlischen Wonen als Lohn für den, der dieses weiß. Der Gedanke, daß Wissen nicht bloß Macht, sondern das höchste zu erstrebende Ziel sei, zieht sich durch alle Upaniṣads. Nicht nur Indra dient dem Prajāpati 101 Jahre als Schüler, sondern auch von Menschen wird oft berichtet, daß sie jahrelang als Schüler einem Lehrer dienen, um von ihm

¹⁾ Chāndogya-Up. IV, 14. 3. Vgl. Kauśitaki-Up. I, 4; III, 8.

irgendein Wissen überliefert zu erhalten. Könige sind bereit, Tausende von Kühen und Haufen Goldes dem Brahmanen zu schenken, der ihnen die Lehre vom wahren Ātman oder Brahman zu verkünden weifs. Aber auch Brahmanen demütigen sich vor Königen, Reiche vor Bettlern, wenn diese, wie das nicht selten der Fall ist, im Besitze höherer Weisheit sind¹⁾). Ihren ergreifendsten Ausdruck hat aber diese Sehnsucht nach Wissen in der herrlichen Dichtung von Naciketas gefunden, welche uns die Kāthaka-Upaniṣad überliefert hat.

Der Jüngling Naciketas ist in die Unterwelt hinabgestiegen und der Todesgott hat ihm drei Wünsche freigestellt. Naciketas wünscht sich als erstes, dass er wieder lebend zu seinem Vater zurückkehren möge, als zweites wünscht er sich himmlische Seligkeit. Da er aber den dritten Wunsch aussprechen soll, sagt er:

»Ein Zweifel waltet, wenn der Mensch dahin ist:
,Er ist,' sagt dieser; ,er ist nicht,' sagt jener.
Das möchte ich, von dir belehrt, ergründen,
Das sei die dritte Gabe, die ich wähle!«

Darauf erwidert Yama, dass diese Frage, was mit dem Menschen nach dem Tode geschehe, so schwer zu ergründen sei, dass selbst die Götter einst darüber in Zweifel gewesen; und er bittet den Jüngling auf diesen seinen Wunsch zu verzichten:

»Wähl hundertjährige Kinder dir und Enkel,
Viel Herden, Elefanten, Gold und Rosse,
Erwähle groszen Grundbesitz an Land dir,
Und lebe selbst, soviel du willst der Herbste!«

Wenn dies als Wunsch du schätzest gleich an Werte,
So wähle Reichtum dir und langes Leben,
Ein Groszer, Naciketas, sei auf Erden,
Ich mache zum Geniesser aller Lust dich.

Was schwer erlangbar ist an Lust hienieden,
Erbitte nach Belieben alle Lust dir, —
Schau hier auf Wagen holde Frau'n mit Harfen,
Wie solche nicht von Menschen zu erlangen.
Ich schenke dir sie, dass sie dich bedienen, —
Nur frag nicht, Naciketas, nach dem Sterben!«

¹⁾ Vgl. oben S. 198 ff

Naciketas aber läßt sich durch diese Verheißungen irdischer Güter von seinem Wunsch nicht abbringen:

»Was uns, o Tod, gegönnt an Kraft der Sinne,
Die Sorge für das Morgen macht es welken.
Auch ganz gelebt, ist doch nur kurz das Leben. —
Behalte deine Wagen, Tanz und Spiele.

Durch Reichtum ist der Mensch nicht froh zu machen!
Wen lockte Reichtum, der dir sah ins Auge?
Läßt leben uns, solang es dir genehm ist!
Als Gabe aber wähle ich nur jene. . . .

Worüber jener Zweifel herrscht hienieden,
Was bei dem großen Hingang wird, das sag uns;
Der Wunsch, der forschend dringt in dies Geheimnis,
Den wählt, und keinen andern, Naciketas.«

Da preist Yama, der Todesgott, den Naciketas, daß er das Wissen und nicht die Lüste gewählt, und teilt ihm endlich die Lehre von der Unsterblichkeit des Ātman mit¹⁾:

Wie aber diese Hochschätzung des Wissens nicht nur zur Abkehr von irdischen Genüssen, sondern zur Weltverachtung überhaupt führt, das zeigt uns eine andere Upaniṣad, in welcher zum erstenmal jener pessimistische Grundzug des indischen Denkens zutage tritt, der uns in der späteren indischen Literatur immer wieder begegnen wird. Da lesen wir²⁾:

»Es begab sich, daß ein König mit Namen Bṛhadratha, nachdem er seinen Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte, in der Erkenntnis, daß dieser Leib vergänglich ist, sich der Entsaugung zuwandte und in den Wald hinauszog. Dort gab er sich der höchsten Kasteiung hin, indem er in die Sonne schauend und mit emporgereckten Armen dastand. Nach Ablauf von eintausend Tagen nahte sich ihm . . . der des Ātman kundige, verehrungswürdige Nākāyanya. „Stehe auf, stehe auf und wähle dir einen Wunsch!“ so sprach er zu dem Könige. Der

¹⁾ Die obigen Verse in der Übersetzung von Deussen, Sechzig Upanishads, S. 270 f. Eine sehr freie poetische Bearbeitung des Gedichtes gibt Luise Hitz, Ganga-Wellen, München 1893. Ohne gegen den Geist der Upaniṣad zu verstößen, hat die Dichterin die im Original etwas fragmentarische und zerfahrene Darstellung zusammengedrängt und zu einem Ganzen abgerundet.

²⁾ Maitrāyaṇa-Up. I, 2—4 in der Übersetzung von Deussen, Sechzig Upanishads, S. 315 ff.

bezeugte ihm seine Verehrung und sprach: „O Ehrwürdiger! ich bin nicht des Ātman kundig. Du kennst seine Wesenheit, wie wir vernommen; diese wollest du uns erklären!“ (Der Brahmane will ihm diesen Wunsch ausreden und fordert ihn auf, sich etwas anderes zu wünschen. Da bricht der König in die Worte aus:) »O Ehrwürdiger! In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude genießen! In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, Hunger, Durst, Alter, Tod, Krankheit, Kummer und dergleichen behafteten Leibe, — wie mag man nur Freude genießen! Auch sehen wir, dass diese ganze Welt vergänglich ist, so wie diese Bremsen, Stechfliegen und dergleichen, diese Kräuter und Bäume, welche entstehen und wieder verfallen.“ (Es folgt dann eine Aufzählung von Königen und Helden der Vorzeit, die zugrunde gehen mussten, sowie von Göttern und Halbgöttern, die alle der Vernichtung anheimfallen.) »Aber was rede ich von diesen! Gibt es doch noch andere Dinge, — Vertrocknung großer Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns, . . . Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle, — in einem Weltlaufe, wo derartiges vorkommt, wie mag man da nur Freude genießen! Zumal auch, wer ihrer satt ist, doch immer wieder und wieder zurückkehren muss! Darum errette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem blinden (wasserlosen) Brunnenloche. Du, o Ehrwürdiger, bist unsere Zuflucht.“

Es ist aber bemerkenswert, dass diese Stelle, zu der sich sowohl in der buddhistischen wie in der späteren Sanskritlitteratur zahlreiche Parallelen finden lassen, einer der späteren *Upaniṣads* angehört. Denn die *Maitrāyaṇa-Upaniṣad* steht durch Sprache und Stil der klassischen Sanskritlitteratur näher als dem *Veda* und ist entschieden nachbuddhistisch¹⁾). In den alten *vedischen Upaniṣads* finden sich nur erst die Keime des Pessimismus in der Lehre von der Nichtwirklichkeit der Welt. Wirklich ist ja nur das Brahman, und dieses ist der Ātman, die Seele, »welche über den Hunger und den Durst, den Schmerz und den Wahn, das Alter und den Tod erhaben ist«. »Was davon verschieden ist, das ist voll von Leiden«. — *ato'nyad ārtam*²⁾.

¹⁾ *Maitr.-Up.* VII, 8 f. enthält deutliche Anspielungen auf die Buddhisten als Ketzer.

²⁾ *Bṛhadāraṇyaka-Up.* III, 5.

Aber »was davon verschieden ist«, existiert ja gar nicht in Wirklichkeit, und darum ist auch das Leid und Weh der Welt nicht wirklich. Der Wissende, der die Lehre von der Einheit begriffen hat, kennt keine Furcht, keinen Schmerz. »Der die Wonne des Brahman kennt, für den gibt es keine Furcht.« »Wo wäre Wahn, wo Kummer für den, der die Einheit kennt?« »Wonne« (ānanda) ist ein Name des Brahman. »Aus Wonne bestehend« (ānandamaya) ist der Ātman. Und wie ein Triumphgesang des Optimismus klingen die Worte einer Upaniṣad: »Wonne ist das Brahman. Denn wahrlich, aus der Wonne entstehen alle diese Wesen, durch die Wonne leben sie, nachdem sie entstanden, und in die Wonne gehen sie, wenn sie dahinscheiden, wieder ein.«¹⁾

So ist die Lehre der Upaniṣads im Grunde nicht pessimistisch. Freilich ist nur ein kleiner Schritt von dem Glauben an die Nichtwirklichkeit der Welt zur Weltverachtung. Je überschwenglicher die Wonne des Brahman gepriesen wurde, desto nichtiger, desto wertloser erschien das irdische Dasein²⁾. Darum hat auch der Pessimismus der späteren indischen Philosophie seine Wurzeln doch in den Upaniṣads.

In der Tat wurzelt ja die ganze spätere Philosophie der Inder in den Upaniṣads. Ihre Lehren bildeten die Grundlage für die Vedānta-Sūtras des Bādarāyaṇa, ein Werk, von welchem ein späterer Schriftsteller³⁾ sagt: »Dieses Lehrbuch ist das hauptsächlichste von allen Lehrbüchern. Alle anderen Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung. Darum sollen es alle, die nach Erlösung streben, hochhalten.« Auf diesem Lehrbuch sind die theologisch-philosophischen Systeme des Śaṅkara und des Rāmānuja aufgebaut, deren Anhänger noch heute nach Millionen zählen. Aber auch alle anderen philosophischen Systeme und Religionsbekenntnisse, die im Laufe der Jahrhunderte in Indien erstanden sind, der ketzerische Buddhismus nicht minder als die orthodox-brahmanische Religion der nachbuddhistischen Zeit, sind auf dem Boden der Upaniṣadlehren erwachsen.

¹⁾ Taittirīya-Up. II, 9. III, 6. Iśā-Up. 7.

²⁾ Vgl. M. F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, S. 116–120.

³⁾ Madhusūdana Sarasvatī (in Webers »Indischen Studien« I, S. 9 und 20).

Was aber diesen philosophischen Dichtungen — man kann sie kaum besser bezeichnen — eine so ungeheure Macht über die Gemüter verliehen hat, das war nicht der Glaube an ihre göttliche Offenbarung — galten doch auch die einfachsten Hymnen und die blödsinnigsten Brähmanastellen als von der Gottheit verkündet —, sondern vielmehr der Umstand, daß sie in die Sprache der Poesie gekleidet, sich ebenso sehr an die Herzen, als an die Geister wandten. Und nicht darum haben die *Upaniṣads* über den Zeitraum von Jahrtausenden hinweg auch uns noch vieles zu sagen, weil sie, wie Schopenhauer behauptet, die »Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit« darstellen und »fast übermenschliche Konzeptionen« enthalten, »deren Urheber kaum als bloße Menschen denkbar sind«¹⁾; nicht darum, weil, wie Deussen meint, diesen Denkern »wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschluß über das letzte Geheimnis des Seins geworden«, und weil — womit Deussen den Offenbarungsglauben der Inder zu rechtfertigen sucht — in den *Upaniṣads* »philosophische Konzeptionen vorliegen, wie sie weder in Indien noch vielleicht sonst irgendwo in der Welt ihresgleichen haben«²⁾; sondern darum, weil diese alten Denker so ernstlich um die Wahrheit ringen, weil in ihren philosophischen Dichtungen das ewig unbefriedigte menschliche Sehnen nach Wissen so innigen Ausdruck gefunden hat. Nicht »übermenschliche Konzeptionen« enthalten die *Upaniṣads*, sondern — das ist es gerade, was sie uns so wertvoll macht — menschliche, ganz und gar menschliche Versuche, der Wahrheit näherzukommen.

Für den Geschichtsforscher aber, der die Geschichte des menschlichen Denkens verfolgt, haben die *Upaniṣads* noch eine weit größere Bedeutung. Von den mystischen Lehren der *Upaniṣads* zieht sich ein Gedankenstrom zur Mystik des persischen Sufiismus, zur mystisch-theosophischen Logoslehre der Neuplatoniker und der alexandrinischen Christen bis zu den Lehren der christlichen Mystiker Eckhart und Tauler und endlich zur Philosophie des großen deutschen Mystikers des neunzehnten Jahrhunderts

¹⁾ Hecker a. a. O., S. 7.

²⁾ Deussen, System des Vedānta, S. 50, 99 f. Welche Überreibungen

— Schopenhauers¹⁾). Was Schopenhauer den Indern verdankte, hat er uns selbst oft genug gesagt. Plato, Kant und »die Veden« (worunter bei Schopenhauer immer die Upaniṣads zu verstehen sind) nennt er selbst seine Lehrer. In seinem für die akademische Vorlesung bestimmten Manuskript schrieb er: »Die Resultate dessen, was ich Ihnen vorzutragen gedenke, stimmen überein mit der ältesten aller Weltansichten, nämlich den Vedas.« Die Erschließung der Sanskritlitteratur bezeichnet er als »das größte Geschenk unseres Jahrhunderts«, und er prophezeit, daß der indische Pantheismus zum Volksglauben auch im Okzident werden dürfte. Geradezu wundervoll erscheint ihm die Übereinstimmung seines eigenen Systems mit dem der Upaniṣads, und er sagt uns, »daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von ihm mitgeteilten Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt diese schon dort zu finden sei«. Es ist ja bekannt, daß auf seinem Tisch das Oupnek'hat aufgeschlagen lag und er darin vor dem Schlafengehen seine »Andacht« verrichtete. Und er sagt von diesem Buche: »Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.«²⁾ Die Grundlehre der Upaniṣads aber ist dieselbe, welche nach Schopenhauer »zu allen Zeiten der Spott der Toren und die endlose Meditation der Weisen war«, nämlich die Einheitslehre, d. h. die Lehre, »daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach- und nebeneinander, sich darstellen, doch nur eines und dasselbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestiert«³⁾. Und wenn Ludwig Stein recht hat, der unlängst sagte: »Die Philosophie der Gegenwart ist der Monismus, das heißt die Einheitsdeutung alles Weltgeschehens,«⁴⁾ — dann ist diese »Philosophie der Gegenwart« vor drei Jahrtausenden schon die Philosophie der alten Inder gewesen.

¹⁾ Über Schopenhauer als Mystiker vgl. Hecker a. a. O., S. 85 f.

²⁾ Parerga und Paralipomena, herausg. von J. Frauenstädt, II, S. 427 (§ 185). Hecker a. a. O., S. 6 ff.

³⁾ Schopenhauer, Grundlage der Moral, § 22. (Werke, herausg. von J. Frauenstädt, IV, S. 268 ff.)

⁴⁾ Beilage der »Neuen freien Presse«, 10. Juli 1904.

Die **Vedāngas**.

In einer der Upaniṣads wird uns gesagt, daß es zweierlei Wissenschaften gibt, eine höhere und eine niedrigere. Die höhere ist die, durch welche das unvergängliche Brahman erkannt wird, die niedrigere aber besteht aus »Rigveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda, Phonetik, Ritual, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie¹⁾. Dies ist die älteste Aufzählung der sogenannten sechs **Vedāngas**, d. h. der sechs »Glieder« oder Hilfswissenschaften des Veda²⁾. Ursprünglich sind damit weder eigene Bücher noch eigene Schulen gemeint, sondern nur Lehrgegenstände, welche in den vedischen Schulen selbst gelernt werden mußten, um die vedischen Texte zu verstehen. Wir finden daher die Anfänge der **Vedāngas** bereits in den Brāhmaṇas und Āraṇyakas, wo wir neben den Erklärungen des Opferrituals auch bereits gelegentlich phonetische, grammatische, etymologische, metrische und astronomische Auseinandersetzungen finden. Im Laufe der Zeit wurden aber diese Gegenstände mehr systematisch behandelt, und es entstanden — immer noch innerhalb der vedischen Schulen — besondere Fachschulen für jede der sechs Hilfswissenschaften des Veda. Aus diesen sind dann eigene Lehrtexte, »Lehrbücher«, hervorgegangen, die in einem eigentümlichen, zum Auswendiglernen bestimmten Prosastil abgefaßten **Sūtras**.

Das Wort **sūtra** bedeutet ursprünglich »Faden«, dann eine »kurze Regel«, einen in wenigen Worten zusammengedrängten Lehrsatz. Wie nämlich — dies dürfte die Erklärung des Bedeutungsüberganges sein — aus mehreren Fäden ein Gewebe gemacht wird, so wird aus solchen kurzen Lehrsätzen ein Lehrsystem³⁾ zusammengewoben. Ein größeres Werk, welches aus einer Aneinanderreihung solcher **Sūtras** besteht, heißt dann ebenfalls **Sūtra**⁴⁾. Der Zweck dieser Werke ist ein rein praktischer.

¹⁾ Mundaka-Up. I, 1, 5: ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvavedaḥ | śikṣā kalpo vyākaraṇaṁ niruktam̄ chando jyotiṣam ||

²⁾ Vgl. oben S. 51 und Ludwig, Der Rigveda III, S. 74 ff

³⁾ Ähnlich bedeutet das Wort **tantra** ursprünglich »Gewebe«, dann ein Lehrsystem, ein litterarisches Werk, ein Buch.

⁴⁾ Man vergleiche das Wort **brāhmaṇa**, welches ursprünglich »Ausspruch eines Theologen« bedeutet, dann kollektivisch für die Sammlungen solcher Aussprüche gebraucht wird, und das Wort **upaniṣad**, welches zuerst eine Geheimlehre, dann aber ein größeres Werk, eine Sammlung von Geheimlehren bezeichnet. (Oben S. 164 und 207 f.)

Es soll in denselben irgendein Wissen systematisch in gedrängter Kürze dargestellt werden, so daß es der Schüler leicht auswendig lernen kann. Es gibt wohl in der ganzen Litteratur der Welt nichts Ähnliches wie diese Sūtras der Inder. Dem Verfasser eines solchen Werkes ist es darum zu tun, in möglichst wenigen Worten — selbst auf Kosten der Klarheit und Verständlichkeit — möglichst viel zu sagen. Der Grammatiker Patañjali hat den oft zitierten Ausspruch getan, daß ein Sūtraverfasser sich über die Ersparnis eines halben kurzen Vokals ebenso freue wie über die Geburt eines Sohnes. Nur durch Beispiele ist es möglich, eine Vorstellung von der ganz eigenartigen aphoristischen Prosa dieser Werke, dem Sūtrastil, zu geben. Was in den beiden folgenden Stellen in unserer Übersetzung in Klammern gegeben ist, muß ergänzt werden, um den Sinn der abgerissenen Worte verständlich zu machen:

Āpastambīya-Dharmasūtra I, 1, 1, 4—8:

Sūtra 4: (Es gibt) vier Kasten: Brahmanen, Kṣatriyas, Vaiśyas und Śūdras.

Sūtra 5: Von diesen (ist) immer die vorhergehende der Geburt nach besser (als jede folgende)

Sūtra 6: Für (diejenigen, welche) nicht Śūdras (sind) und nicht böse Handlungen begangen haben, (ist vorgeschrieben:) Schülerweihe, Vedastudium, Feueranlegung; und (diese heiligen) Handlungen (sind) fruchtbringend (in dieser Welt und in der nächsten).

Sūtra 7: Gehorsam gegen die anderen Kasten (ist die Pflicht) der Śūdras.

Sūtra 8: Bei jeder vorhergehenden Kaste (ist) das Heil größer (d. h. je höher die Kaste ist, welcher ein Śūdra dient, desto größer ist das Heil, welches ihm dafür im Jenseits zuteil wird).

Gobhila-Grhyasūtra I, 5, 1—5; 8—9:

Sūtra 1: Nun beim Neu- und Vollmond (d. h. am Neumondstag und am Vollmondstag sind die folgenden Zeremonien zu verrichten):

Sūtra 2: An dem Vollmondstag (wo der Mond) zur (Zeit der Abend-) Dämmerung (aufgeht) soll er fasten.

Sūtra 3: Einige (Lehrer sagen): an dem (darauf folgenden) (Tag, d. h. wenn der Mond kurz nach Sonnenuntergang aufgeht, soll er fasten).

Sūtra 4: Ferner (soll er fasten) an dem Tage, an welchem der Mond nicht gesehen wird, (indem er) diesen als den Neumondstag (ansieht).

Sūtra 5: Am Ende der Monatshälften soll man fasten, am Anfang der Monatshälften soll man opfern (d. h. den Opfern am Neumondstag oder am Vollmondstag soll immer ein Fasttag vorhergehen).

Sūtra 8: An welchem Tage aber der Mond nicht gesehen wird, den

mache man zum Neumondstage (d. h. den soll man als den Neumondstag feiern).

Sūtra 9: Auch wenn (der Mond) nur einmal (des Tages gerade noch ein wenig) gesehen wird, (kann man diesen Tag als Neumondstag feiern; dann sagt man nämlich.) dass (der Mond bereits) seinen Weg zurückgelegt hat.

Der Sanskrittext enthält also nur die nicht-eingeklammerten Worte. Der Schüler lernte nur diese aphoristischen Sätze auswendig; die notwendigen Erklärungen erhielt er vom Lehrer. In späteren Zeiten wurden diese Erklärungen der Lehrer auch niedergeschrieben, und sie sind uns in den umfangreichen Kommentaren erhalten, die es zu allen Sūtratexten gibt, und ohne welche die Sūtras für uns zumeist unverständlich sein würden. Hervorgegangen ist dieser eigentümliche Sūtrastil aus der Prosa der Brāhmaṇas. Diese aus fast lauter kurzen Sätzen bestehende Prosa der Brāhmaṇas, welcher die indirekte Rede ganz fehlt, in welcher die Aufeinanderfolge von Hauptsätzen nur selten durch einen Relativsatz oder Konditionalsatz unterbrochen wird, und deren Eintönigkeit bloß durch Partizipialkonstruktionen eine gewisse Abwechslung erfährt; in denen ferner — trotz einer gewissen Weitschweifigkeit, die sich namentlich in unbeholfenen Wiederholungen zeigt — vieles ungesagt bleibt, was sich beim mündlichen Vortrag und Unterricht von selbst versteht, während wir es in unseren Übersetzungen ergänzen müssen¹), — diese Prosa konnte leicht durch eine mehr und mehr übertriebene Vereinfachung zu solchen lapidarischen, abgehackten, bloß durch die allernotwendigsten Partikeln aneinander gereihten Sätzen umgemodelt werden, wie sie uns in den Sūtras vorliegen. Zum Zweck der gröfseren Silbenersparnis und einer noch knapperen Zusammenfassung trat nur noch ein neues Element hinzu: die Bildung langer Komposita, denen wir in den Sūtras zum erstenmal begegnen, und die dann für die klassische Sanskritlitteratur besonders charakteristisch geworden ist und in späterer Zeit immer mehr überhandgenommen hat. Dass der Sūtrastil sich aus der Prosa der Brāhmaṇas entwickelt hat, kann man noch deutlich daraus ersehen, dass in den ältesten Sūtratexten häufig Zitate aus den Brāhmaṇas vorkommen und öfters auch, ohne

¹) Vgl. oben S. 176 Anm 1.

daß zitiert wird, brähmaṇaartige Stellen sich mitten unter den Sūtras finden¹).

Die Rituallitteratur.

Die ältesten Sūtrawerke sind denn auch in der Tat diejenigen, welche sich auch inhaltlich unmittelbar an die Brähmaṇas und Āraṇyakas anschließen. Ja, in dem Aitareya-Āraṇyaka finden sich tatsächlich Stücke, welche nichts anderes als Sūtras sind und von der Überlieferung selbst den Sūtraverfassern Āśvalāyana und Śaunaka zugeschrieben und als nicht-offenbart bezeichnet werden²). Auch zum Sāmaveda gehören einige nur zu Unrecht als »Brähmaṇas« bezeichnete Werke, die in Wirklichkeit Sūtras sind und ihrem Inhalte nach zur Vedāṅgalitteratur gezählt werden müssen. Das Ritual (kalpa), welches ja den Hauptinhalt der Brähmaṇas ausmacht, ist denn auch dasjenige Vedāṅga, welches zuerst eine systematische Behandlung in eigenen Lehrbüchern, den sogenannten Kalpasūtras, erfahren hat. Sie entsprangen dem Bedürfnis, die Regeln für das Opferritual in einer kürzeren, mehr übersichtlichen und zusammenhängenden Form für die praktischen Zwecke der Priester zusammenzustellen. Je nachdem sich diese Kalpasūtras mit den in den Brähmaṇas gelehrtten Śrautaopfern oder mit den häuslichen Zeremonien und Opfern des täglichen Lebens, den Gṛhyariten, beschäftigen, heißen sie Śrautasūtras und Gṛhyasūtras³).

Die Śrautasūtras enthalten demnach die Vorschriften über die Anlegung der drei heiligen Opferfeuer, über das Feueropfer (Agnihotra), die Neu- und Vollmondsopfer, die Jahreszeitenopfer, das Tieropfer und namentlich über das Somaopfer mit seinen zahlreichen Abarten⁴). Sie sind für uns die wichtigste Quelle für das Verständnis des indischen Opferkultes, und ihre

¹) So sind einzelne Abschnitte des Śāṅkhāyana-Śrautasūtra in Stil und Charakter den Brähmaṇas ähnlich (Weber, Indische Litteraturgeschichte, S. 59. Hillebrandt in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Śāṅkhāyana-Śrautasūtra) Auch in dem Baudhāyana-Kalpasūtra gibt es zahlreiche Stellen, die sich ganz wie Brähmaṇas lesen.

²) Vgl. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 314 f., 339.

³) Vgl. oben S. 50 f. und 139 f.

⁴) Vgl. oben S. 150 ff.

Bedeutung als religionsgeschichtliche Quellen kann nicht hoch genug veranschlagt werden¹⁾).

Noch mannigfaltiger und in mancher Hinsicht interessanter ist der Inhalt der *Gṛhyasūtras*²⁾. Sie enthalten nämlich die Vorschriften über alle Gebräuche, Zeremonien und Opfer, durch welche das Leben des Inders von dem Augenblick an, wo er im Mutterschoß empfangen wird, bis zu seiner Todesstunde und noch darüber hinaus durch die Totenzeremonien und den Seelenkult eine höhere »Weihe« — was die Inder *sāṃskāra* nennen — empfängt. Wir finden demnach in diesen Werken eine grosse Menge von echt volkstümlichen Sitten und Gebräuchen ausführlich behandelt, die sich auf die Empfängnis, die Geburt, die Wöchnerin und das neugeborene Kind, die Namengebung, den ersten Ausgang und die erste Speisung des Kindes beziehen; wir finden genaue Vorschriften über das Haarscheren des Knaben, die Einführung des Schülers beim Lehrer (*upanayana* oder »Schülerweihe«), die Lebensweise des *Brahmacārin* oder *Veda-*

¹⁾ Von einem *Śrautasūtra* gibt es bis jetzt keine Übersetzung. Jedoch ist der Inhalt dieser Werke zum Teil in den Werken von A. Hillebrandt, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1879, und Julius Schwab, *Das altindische Tieropfer*, Erlangen 1886, verarbeitet. Die gesamte Rituallitteratur, sowie die Hauptzüge des Rituals selbst, sowohl der *Śrauta*- wie der *Gṛhyazeremonien*, hat A. Hillebrandt im »Grundriss«, Bd. III, Heft 2 (Rituallitteratur. *Vedische Opfer und Zauber*, Straßburg 1897) ausführlich behandelt. Die Bedeutung der *Śrautasūtras* für die allgemeine Religionswissenschaft haben zuerst H. Hubert und M. Mauss in ihrem »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (Année Sociologique, Paris 1897—1898, pp 29—138) vollauf gewürdigt.

²⁾ Die *Gṛhyasūtras* sind leicht zugänglich in folgenden Ausgaben und Übersetzungen: Indische Hausregeln. Sanskrit und deutsch herausgegeben von A. F. Stenzler. I. *Āçvalāyana*. Leipzig 1864—65. II. *Pāraskara*. Leipzig 1876 und 1878 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes III, IV und VI.) Das *Cañkhāyanagṛhyam* (Sanskrit und deutsch) von H. Oldenberg (im 15. Band der »Indischen Studien«). Das *Gobhilagṛhyasūtra*, herausgegeben und übersetzt von Friedrich Knauer. Dorpat 1884 und 1886. Vgl. auch M. Bloomfield, Das *Gṛhyasamgrahapariçishta* des *Gobhilaputra* (in ZDMG., Bd. XXXV), und P. v. Bradke, Über das *Mānava-Gṛhya-Sūtra* (in ZDMG., Bd. XXXVI). Eine englische Übersetzung der wichtigsten *Gṛhya-sūtras* hat H. Oldenberg in den *Sacred Books of the East*, Vols. 29 und 30, veröffentlicht.

schülers, das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer und die Entlassung des Schülers aus dem Dienste des Lehrers. In ausführlichster Weise werden dann namentlich die Gebräuche bei der Werbung, Verlobung und Hochzeit dargestellt. Hier in den Gr̄hyasūtras werden auch die schon im Śatapatha-Brāhmaṇa (XI, 5, 6) erwähnten »fünf grossen Opfer« ausführlich beschrieben. »Das sind in der Tat grosse Opferfeste,« heißt es emphatisch in dem Brāhmaṇa, und »grosse Opfer« werden sie genannt, weil die Vollziehung derselben zu den wichtigsten religiösen Pflichten eines jeden Hausvaters gehört, obgleich sie in Wirklichkeit nur aus kleinen Spenden und wenigen, einfachen Zeremonien bestehen. Es sind dies die täglichen Opfer an die Götter, Dämonen und Manen, die nur in dem andächtigen Auflegen eines Holzscheites auf das heilige Feuer des Herdes, einigen Speiseresten, einer Wasserspende zu bestehen brauchen, ferner die Bewirtung eines Gastes (als »Opfer an die Menschen« bezeichnet) und fünftens das als »Opfer an das Brahman (oder die R̄ṣis)« gedachte tägliche Lesen eines Veda-Abschnittes. Die einfachen Abend- und Morgenopfer, Neu- und Vollmondsopfer und die mit Opfern verbundenen Jahresfeste (aus denen die zu den Śrautaopfern gehörigen Agnihotra-, Darśapūrṇamāsa- und Cāturmāsyaoopfer hervorgegangen sein dürften) finden wir ebenfalls in den Gr̄hyasūtras dargestellt. Ferner werden uns die Bräuche und Zeremonien geschildert, die sich auf den Hausbau, die Viehzucht und die Landwirtschaft beziehen, desgleichen die Zauberriten, welche zur Abwehr von Krankheiten und unglückbedeutenden Vorzeichen dienen sollen, wie auch Beschwörungen und Riten für Liebeszauber u. dgl. Endlich behandeln die Gr̄hyasūtras auch die Totengebräuche und die Manenopfer (Śrāddhas), die aber für so wichtig galten, dass sie bald in eigenen Texten (Śrāddhakalpas) mit grosser Umständlichkeit behandelt worden sind¹⁾.

So gewähren uns denn diese Gr̄hyasūtras, so unbedeutend sie auch als Litteraturwerke sein mögen, einen tiefen Einblick in das

¹⁾ Um die Erforschung der Totengebräuche und des Ahnenkults auf Grund der indischen Rituallitteratur hat sich namentlich W. Caland verdient gemacht durch die Werke: Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam 1888. Altindischer Ahnenkult. Leiden 1893. Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam 1896.

Leben der alten Inder. Sie sind in der Tat für den Kulturforscher ein wahrer Schatz. Man denke nur, wie mühsam sich der Altertumsforscher die Nachrichten über das tägliche Leben der alten Griechen und Römer aus den verschiedensten Werken zusammensuchen musste. Hier in Indien haben wir nun in diesen unscheinbaren Sūtratexten in der Form von Regeln und Vorschriften die zuverlässigsten Nachrichten — wir können sagen: von Augenzeugen — über das tägliche Leben der alten Inder. Sie sind gleichsam die »Folklore-Journals« des alten Indiens. Zwar schildern sie das Leben des indischen Hausvaters nur von der religiösen Seite, da aber die Religion bei den alten Indern das ganze Dasein durchdrang, so sehr, daß eigentlich nichts geschehen konnte, ohne daß auch zugleich eine religiöse Zeremonie stattfand, sind sie für den Völkerforscher ganz unschätzbare Quellen für die volkstümlichen Sitten und Bräuche jener alten Zeit. Um so wichtiger sind sie, da sich, wie man längst entdeckt hat, zu den in den Gr̄hyasūtras geschilderten Bräuchen zahlreiche Parallelen in den Sitten und Gebräuchen anderer indogermanischer Völker finden. Insbesondere hat die Vergleichung der griechischen, römischen, germanischen und slavischen Hochzeitsbräuche mit den in den Gr̄hyasūtras enthaltenen Vorschriften gelehrt, daß die Verwandtschaft der indogermanischen Völker sich nicht auf die Sprache beschränkt, sondern daß diese sprachverwandten Völker auch in ihren Sitten und Bräuchen viele gemeinsame Züge aus vorgeschichtlicher Zeit bewahrt haben¹⁾.

¹⁾ Vgl. E. Haas und A. Weber, Die Heiratsgebräuche der alten Inder, nach den Gr̄hyasūtra (im fünften Band der »Indischen Studien«). L. v. Schroeder, Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, Berlin 1888. B. W. Leist, Altarisches Jus gentium. Jena 1889. M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambiya-Gr̄hyasūtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern. (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. XL. Wien 1892.) M. Winternitz, On a Comparative Study of Indo-European Customs, with special reference to the Marriage Customs (The International Folk-Lore Congress 1891, Papers and Transactions, London 1892, pp. 267—291.) O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Straßburg 1901. S. 353 ff. Th. Zachariae, Zum

Nicht minder wichtig ist eine dritte Klasse von Lehrbüchern, die sich unmittelbar an die *Grhyasūtras* anschließt und wohl nur als Fortsetzung derselben entstanden ist, nämlich die *Dharma-sūtras*, d. h. Lehrbücher, welche über den *Dharma* handeln. *Dharma* bedeutet aber sowohl »Recht, Pflicht, Gesetz« als auch »Religion, Sitte, Brauch«. Diese Werke behandeln daher sowohl das weltliche als das religiöse Recht, die ja in Indien gar nicht zu trennen sind. Sie geben Regeln und Vorschriften über die Pflichten der Kasten und der Lebensstufen (*Āśramas*). Durch diese Werke gelang es den Brahmanen, das altindische Gewohnheitsrecht zu ihren Gunsten umzugestalten und ihren Einfluss nach allen Seiten geltendzumachen. Wir werden auf diese *Dharma-sūtras* in dem Abschnitt über die Rechtsliteratur noch eingehender zu sprechen kommen. Hier müsten sie nur erwähnt werden, weil sie ebenso wie die *Śrauta*- und *Grhyasūtras* in den vedischen Schulen entstanden sind und mit diesen einen Bestandteil der *Kalpasūtras* oder Lehrbücher des Rituals bilden.

Zu diesen *Kalpasūtras* gehören schließlich auch noch die *Śulvasūtras*, die sich unmittelbar an die *Śrautasūtras* anschließen. Sie enthalten genaue Regeln über die Ausmessung — *śulva* bedeutet »Mefsschnur« — und den Bau des Opferplatzes und der Feueraltäre und sind als die ältesten Werke über die indische Geometrie für die Geschichte der Wissenschaft von nicht geringer Bedeutung.

Von großer Wichtigkeit sind die *Śrauta*- und *Grhyasūtras* auch für die Vedaerklärung. Sie enthalten nämlich nicht nur die Regeln für das Ritual, sondern auch für die Verwendung (*vinyoga*) der Mantras, d. h. der Gebete und Formeln. Es sind dies zumeist Verse oder Yajussprüche, welche in den vedischen *Samhitās* vorkommen; und für die richtige Erklärung derselben ist ihre Verwendung bei den Opferriten keineswegs gleichgültig. Oft genug haben zwar die Mantras mit den Opferhandlungen, für welche sie vorgeschrieben werden, nichts zu tun — und es ist religionsgeschichtlich ungemein interessant, zu sehen, wie oft Gebete für Zwecke verwendet werden, zu denen sie gar nicht passen, und wie sie oft ganz missverstanden, falsch aufgefaßt

oder auch willkürlich verändert worden sind —, aber zuweilen gibt doch ihre rituelle Verwendung den Schlüssel zur Erklärung einer schwierigen Vedastelle. In der Regel sind die Mantras in den Sūtras eingeschlossen und werden in denselben teils vollständig, teils nur mit den Anfangsworten der als bekannt vorausgesetzten Verse angeführt.

Die Mantras sind es auch, durch welche die Kalpasūtras ihre Zugehörigkeit zu bestimmten vedischen Schulen am deutlichsten zum Ausdruck bringen. So geben z. B. die zum schwarzen Yajurveda gehörigen Śrauta- und Gṛhyasūtras die Gebete in der Form, welche sie in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda haben; und sie geben die Verse oder Yajussprüche, welche wörtlich der Saṃhitā, zu welcher sie gehören, entnommen sind, nur mit den Anfangsworten, d. h. sie setzen sie als bekannt voraus, während sie andere Mantras, z. B. solche aus dem Rigveda oder Atharvaveda, vollständig geben. Es gibt übrigens in allen Sūtras auch eine Anzahl von Mantras, welche in den Saṃhitās nicht vorkommen. Und zwei Gṛhyasūtras gibt es, bei denen die Mantras überhaupt von dem Sūtratexte getrennt und in eigenen Gebetbüchern vereinigt sind; es sind dies das *Mantrabṛahmaṇa*¹⁾, welches die Gebete für das Gobhila-Gṛhyasūtra enthält, und der zum Āpastambiya-Gṛhyasūtra gehörige *Mantrapāṭha*²⁾.

Bloß bei den zum schwarzen Yajurveda gehörigen Schulen des Baudhāyana und des Āpastamba finden wir Kalpasūtras, welche alle vier Arten von Sūtratexten — Śrauta-, Gṛhya-, Dharma- und Śulvasūtras — enthalten, wobei es sich auch nachweisen lässt, daß diese Werke in der Tat so zusammenhängen, daß sie gewissermaßen als die vier Bände eines einheitlichen Werkes angesehen werden können. Wenn nicht — was auch möglich ist — Baudhāyana und Āpastamba tatsächlich die Verfasser von vollständigen, alle vier Arten von Texten umfassenden Kalpasūtras waren, so sind doch jedenfalls die zur Baudhāyana- beziehungsweise Āpastambaschule gehörigen Śrauta-, Gṛhya-, Dharma- und Śulvasūtras die in jedem von beiden Fällen nach

¹⁾ Das *Mantra-Brāhmaṇa*. 1. *Prapāṭhaka* (Sanskrit und deutsch) von Heinrich Stönnér. Halle a. S. 1901 (Inauguraldissertation).

²⁾ The *Mantrapāṭha*, or the Prayer Book of the Āpastambins. Edited by M. Winternitz. Oxford (Anecdota Oxoniensia) 1897.

einem einheitlichen Plane verfaßten Werke dieser zwei zum Yajurveda gehörigen Schulen¹⁾.

Eng verwandt mit den Sūtras der Āpastambaschule sind die der Hiranya keśins. Doch gibt es hier nur ein Śrauta- und ein Gṛhyasūtra²⁾), während das Hiranyakeśi-Dharmasūtra von dem Āpastambīya-Dharmasūtra fast gar nicht verschieden ist.

Alle diese Sūtras — ebenso wie die bisher noch nicht herausgegebenen Texte der Bhāradvājas — stehen in enger Beziehung zur Taittirīya-Saṃhitā. Aufserdem gehören zum schwarzen Yajurveda noch die zur Maitrāyaṇī-Saṃhitā in Beziehung stehenden Śrauta-, Gṛhya- und Śulvasūtras der Mānava schule³⁾ sowie das mit dem Mānava-Gṛhyasūtra verwandte Kāṭhaka-Gṛhyasūtra.

Ob es auch in jeder anderen vedischen Schule immer ein Kalpasūtra gegeben hat, welches alle vier Arten von Sūtras umfaßte, wie es bei den Schulen des Baudhāyana und des Āpastamba der Fall ist, läßt sich nicht entscheiden. Tatsächlich besitzen wir von den nicht zum schwarzen Yajurveda gehörigen Schulen bald nur ein Śrautasūtra, bald nur ein Gṛhyasūtra, während der Zusammenhang einiger Dharmasūtras mit Schulen des Rigveda oder des weissen Yajurveda überhaupt sehr lose ist. Es gehören zum weissen Yajurveda ein Kātyāyana-Śrautasūtra⁴⁾), ein Pāraskara-Gṛhyasūtra und ein Kātyāyana-Śulvasūtra; zum Rigveda ein Āśvalāyana-Śrautasūtra⁵⁾,

¹⁾ Herausgegeben wurde das Āpastambīya-Śrautasūtra von R. Garbe in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1882 ff., das Āpastambīya-Gṛhyasūtra von M. Winternitz, Wien 1887, das Āpastambīya-Dharmasūtra von G. Bühler, zweite Aufl. (Bombay Sanskrit Series 1892 und 1894), das Āpastambīya-Śulvasūtra mit deutscher Übersetzung von Albert Burk (in ZDMG Bd. 55 und 56, 1901–2). Das Śulvasūtra des Baudhāyana hat G. Thibaut herausgegeben und ins Englische übersetzt (im »Pandit«, vol. IX ff). Eine Ausgabe des Baudhāyana-Śrautasūtra hat W. Caland eben erst begonnen.

²⁾ Das Hiranyakeśi-Gṛhyasūtra hat J. Kirste (Wien 1889) herausgegeben

³⁾ Das Mānava-Grhya-Sūtra, herausg. von F. Knauer, St. Petersburg 1897. Das Mānava-Śrauta-Sūtra, herausg. von F. Knauer, I bis V, St. Petersburg 1900 ff.

⁴⁾ Herausg. von A. Weber als dritter Bd. seines »White Yajurveda«.

⁵⁾ Herausgegeben in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta.

Āśvalāyana-Gr̄hyasūtra, Śāṅkhāyana-Śrautasūtra¹), und Śāṅkhāyana-Gr̄hyasūtra; zum Sāmaveda ein Lṭāyāyana-Śrautasūtra²), ein Gobhila-Gr̄hyasūtra und ein Khādira-Gr̄hyasūtra³). Zum Atharvaveda endlich gehören ein Vaitāna-Śrautasūtra⁴), ein sehr spät entstandenes Werk, welches dem Atharvaveda beigegeben wurde, um ihn den übrigen drei Vedas gleichwertig zu machen, und das viel ältere und wichtigere Kauśikasūtra⁵). Dieses ist nur zum Teil ein Gr̄hyasūtra, welches ebenso wie die anderen Gr̄hyasūtras das häusliche Rituell behandelt; es ist aber viel umfangreicher und enthält auch die ausführlichsten Anweisungen zur Vollziehung jener Zauberriten, für welche die Lieder und Sprüche des Atharvaveda verwendet wurden. So ist dieses Kauśikasūtra eine höchst wertvolle Ergänzung zur Atharvaveda-Samhitā und eine unschätzbare Quelle für unsere Kenntnis des altindischen Zauberwesens. Ein interessantes Zauberbuch ist auch das zum Sāmaveda gehörige Sāmavidhāna-Brāhmaṇa⁶), das trotz seines Titels zur Sūtralitteratur gehört.

Mit den Sūtratexten ist die Litteratur über das Opferritual keineswegs erschöpft. So wie sich an die Upaniṣads des Veda eine nachvedische Upaniṣadlitteratur anschließt, so schließt sich an die vedische Rituellitteratur eine bis in die neueste Zeit fortgesetzte litterarische Tätigkeit auf dem Gebiete des Rituals. Zu-

¹) Herausg. von A. Hillebrandt in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1888 ff.

²) Herausg. in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta.

³) Herausg. von H. Oldenberg in Sacred Books of the East, Vol. 29. Die Ausgaben der übrigen Gr̄hyasūtras siehe oben S. 233 Anm. 2.

⁴) Herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von R. Garbe, London resp. Straßburg 1878.

⁵) Herausgegeben von M. Bloomfield, New Haven 1890. Zahlreiche Auszüge aus diesem Sūtra hat derselbe Gelehrte in den Anmerkungen zu seiner englischen Übersetzung ausgewählter Hymnen des Atharvaveda (Sacred Books of the East, Vol. XLII) gegeben. Die wichtigsten auf Zauberei bezüglichen Abschnitte des Kauśikasūtra hat auch W. Caland in seinem Werke: Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900, ins Deutsche übersetzt.

⁶) Herausgegeben von A. C. Burnell, London 1873. Ins Deutsche übersetzt von Sten Konow. Das Sāmavidhānabrahmaṇa, ein altindisches Handbuch der Zauberei, Halle a. S. 1893.

nächst folgen auf die Śrauta- und Gṛhyasūtras die Pariśiṣṭas oder »Nachträge«, in welchen einzelne in den Sūtras nur kurz angedeutete Dinge ausführlicher behandelt werden. Später folgen die Prayogas, »praktische Handbücher«, die Paddhatis, »Grundrisse«, und die Kārikās, versifizierte Darstellungen des Rituals. Alle diese Werke behandeln entweder das ganze Ritual irgendeiner vedischen Schule oder — was häufiger der Fall ist — einzelne Abschnitte desselben. Von Wichtigkeit sind insbesondere die Spezialwerke über Hochzeitsgebräuche, Totenbestattung und Manenopfer (Śrāddhas), von denen freilich die meisten nur durch Handschriften und indische Drucke bekannt sind.

Die exegetischen Vedāngas.

Mindestens ebenso alt wie die Kalpasūtras sind diejenigen Sūtratexte, welche sich mit der Śikṣā oder »Phonetik« beschäftigen. Während die Kalpasūtras Hilfswerke zum Brāhmaṇateile des Veda sind, stehen die zum Vedāṅga Śikṣā gehörigen Sūtras in engster Beziehung zu den Saṃhitās der Veda.

Śikṣā heißt eigentlich »Unterricht«, dann im besonderen »Unterricht im Rezitieren«, d. h. in der richtigen Aussprache, Betonung u. s. w. der Saṃhitātexte. Die älteste Erwähnung dieses Vedāṅga findet sich in der Taittirīya-Upaniṣad (I, 2), wo die Lehre von den Buchstaben und der Betonung, dem Silbenmaß (Quantität) und der Lautstärke, der Melodie und der Wortverbindung bei der fortlaufenden Rezitation als die sechs Kapitel der Śikṣā aufgezählt werden. Ebenso wie die Lehre vom Ritual entsprang auch die Śikṣā einem religiösen Bedürfnis. Denn um eine Opferhandlung richtig zu vollziehen, war es nicht nur notwendig, das Ritual zu kennen, sondern man mußte auch die heiligen Texte genau aussprechen und ohne Fehler rezitieren können, — und zwar so, wie sie in den Saṃhitās überliefert waren. Dies setzt aber voraus, daß zur Zeit, wo die Lehrbücher der Śikṣā entstanden, die vedischen Saṃhitās bereits als heilige Texte fixiert waren, daß sie durch phonetisch geschulte Redaktoren eine feste Gestalt bekommen hatten. In der Tat läßt sich nachweisen, daß z. B. die Rigveda-Saṃhitā die Hymnen nicht in der Gestalt gibt, wie sie von den alten Sängern gedichtet worden sind. Zwar haben die Redaktoren an den Worten selbst nichts

geändert; aber sie ließen sich in bezug auf die Aussprache, den Auslaut und Anlaut der Wörter, die Vermeidung des Hiatus u. dgl. durch phonetische Theorien dazu verleiten, von der ursprünglichen Rezitationsweise abzuweichen. So lesen wir z. B. in unserer *Samhitā tvam hy agne*, können aber (auf Grund des Metrums) beweisen, dass die alten Sänger *tvam hi agne* gesprochen hatten. Es sind also die vedischen *Samhitās* selbst bereits das Werk von Phonetikern. Aber neben den *Samhitā-Pāthas*, d. h. den *Samhitātexten*, wie sie nach den Lehren der *Śikṣā* rezitiert werden mussten, gibt es auch die sogenannten *Pada-Pāthas* oder »Worttexte«, in denen die einzelnen Worte aus der phonetischen Verbindung, in welcher sie der *Samhitātext* bietet, losgetrennt erscheinen. Ein Beispiel wird genügen, um den Unterschied zwischen *Samhitā-Pātha* und *Pada-Pātha* klar zu machen. Ein Vers lautet in unserer *Rigveda-Samhitā*:

agnih pūrvebhīrśibhīrīdyo nūtanairuta | sa devāṁ eha vaksati ||

Im *Pada-Pātha* lautet dieser Vers:

agnih | pūrvebhīḥ | ṛṣi-bhīḥ | īdyāḥ | nūtanaiḥ | uta | sa | devān | ā |
iha | vaksati ||

Diese *Pada-Pāthas* sind natürlich das Werk von phonetisch geschulten Theologen, ja von Grammatikern; denn sie bieten den Text der Verse in einer vollständigen grammatischen Analyse. Dennoch müssen sie ziemlich alt sein. Der *Pada-Pātha* des *Rigveda* wird dem *Śākalya* zugeschrieben, einem Lehrer, der schon im *Aitareya-Āranyaka* erwähnt wird.

Samhitā-Pāthas und *Pada-Pāthas* sind also die ältesten Erzeugnisse der *Śikṣā*-Schulen. Die ältesten uns erhaltenen Lehrbücher aber, welche zu diesem *Vedāṅga* gehören, sind die *Prātiśākhya*s, welche die Regeln enthalten, mit Hilfe deren man aus dem *Pada-Pātha* den *Samhitā-Pātha* bilden kann. Daher enthalten sie Belehrungen über die Aussprache, die Betonung, die euphonischen Veränderungen der Laute in der Wortzusammensetzung sowie im Auslaut und Anlaut der Wörter im Satze, über Verlängerung von Vokalen, kurz: über die ganze Rezitationsweise der *Samhitā*. Zu jeder *Śākhā* oder Rezension einer *Samhitā* hat es ein solches Lehrbuch gegeben — daher der Name *Prātiśākhya*s, d. h. »je für eine *Śākhā* bestimmte Lehrbücher«. Erhalten

ist uns zunächst ein *Rig-veda-Prātiśākhyā*¹⁾, welches dem Śaunaka, der ein Lehrer des Āśvalāyana gewesen sein soll, zugeschrieben wird. Dieses Werk ist in Versen abgefasst und wahrscheinlich eine jüngere Überarbeitung eines älteren Sūtratextes; es wird sogar in Manuskripten und Zitaten als »Sūtra« bezeichnet. Zur Taittirīya-Saṃhitā gehört das *Taittirīya-Prātiśākhyā-Sūtra*²⁾; zur Vājasaneyi-Saṃhitā ein dem Kātyāyana zugeschriebenes *Vājasaneyi-Prātiśākhyā-Sūtra*³⁾, und zur Atharvaveda-Saṃhitā ein *Atharvaveda-Prātiśākhyā-Sūtra*⁴⁾, welches zur Schule der Śaunakas gehören soll.

Von Wichtigkeit sind diese Werke für uns in zweifacher Beziehung. Erstens für die Geschichte des grammatischen Studiums in Indien, welche für uns mit diesen Prātiśākhyas beginnt. Wenn sie auch nicht selbst eigentlich grammatische Werke sind, so behandeln sie doch Gegenstände, welche zur Grammatik gehören. Sie beweisen auch dadurch, dass sie viele Grammatiker zitieren, dass zu ihrer Zeit das grammatische Studium bereits in voller Blüte stand. Noch wichtiger sind sie aber zweitens dadurch, dass sie uns eine Bürgschaft dafür abgeben, dass die Texte der Saṃhitās so, wie sie uns heute vorliegen, sich durch alle Jahrhunderte seit der Zeit der Prātiśākhyas unverändert erhalten haben. So setzen die Regeln des Rigveda-Prātiśākhyā voraus, dass zur Zeit desselben die Rigveda-Saṃhitā nicht nur bereits mit ihrer Einteilung in zehn Maṇḍalas feststand, sondern dass auch die Reihenfolge der Hymnen in jedem Maṇḍala dieselbe war wie jetzt. Ja, die minutiosen Regeln des Śaunaka lassen keinen Zweifel darüber, dass zu seiner Zeit der Text der Rigveda-Saṃhitā nahezu Wort für Wort und Silbe für Silbe genau so

¹⁾ *Rig-Veda-Pratisakhyā*, das älteste Lehrbuch der vedischen Phonetik. Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben von Max Müller. Leipzig 1856–69.

²⁾ *The Taittirīya-Prātiśākhyā*. Text, Translation and Notes by W. D. Whitney. New Haven 1871. (Journal of the American Oriental Society, Vol. IX.)

³⁾ *Kātyāyana's Pratisakhyā of the White Yajur-Veda*, ed. by P. Y. Pathaka. Benares 1883–88.

⁴⁾ *The Atharva-Veda Prātiśākhyā or Čaunakīyā Caturādhyāyikā*: Text, Translation and Notes. By W. D. Whitney. New Haven 1862. (Journal of the American Oriental Society, Vol. VII.)

feststand, wie wir denselben heutzutage in unseren gedruckten Ausgaben vorfinden.

Diese Prātiśākhyas sind die ältesten Vertreter des Vedāṅga Śikṣā. Es gibt daneben noch mehr moderne Werke, kleine Abhandlungen über Phonetik, die sich Śikṣās nennen und berühmte alte Namen, wie Bhāradvāja, Vyāsa, Vāsiṣṭha, Yājñavalkya u. s. w. als ihre Verfasser angeben. Sie schließen sich an die Prātiśākhyas ungefähr ebenso an, wie auf die alten vedischen Dharmasūtras in späterer Zeit versifizierte Rechtsbücher folgten, die ebenfalls altberühmte Namen als ihre Verfasser nennen. Manche dieser Śikṣās sind verhältnismäßig alt und schließen sich mehr unmittelbar an irgendein Prātiśākhyā an — z. B. die Vyāsa-Śikṣā¹) an das Taittirīya-Prātiśākhyā —, während andere viel jüngeren Ursprungs und weder für die Grammatik noch für die Geschichte der vedischen Texte von Belang sind.

Śaunaka und Kātyāyana, welche als Verfasser von Prātiśākhyas genannt werden, gelten auch als die Verfasser von Werken, die der Vedāṅgalitteratur sehr nahe stehen, weil sie sich ebenfalls mit den Texten der vedischen Saṃhitās beschäftigen, die man aber doch nicht als Vedāṅgas bezeichnet. Es sind dies die Anukramanīs, d. h. »Verzeichnisse«, »Listen«, »Indices«, welche den Inhalt der vedischen Saṃhitās nach verschiedenen Richtungen angeben. So verfasste Śaunaka eine Anukramanī oder ein Verzeichnis von den Ṛṣis der Rigvedahymnen, ein Verzeichnis von den Metren, eines von den Gottheiten und eines von den Hymnen. Von Kātyāyana besitzen wir eine Sarvānu-kramanī²), d. h. ein »Verzeichnis von allen Dingen«, zum Rigveda. Dieses Werk gibt in der Form von Sūtras die Anfangsworte eines jeden Hymnus, dann die Zahl der Verse, den Namen und das Geschlecht des Ṛṣi, dem derselbe zugeschrieben wird, der Gottheiten, an welche die einzelnen Verse gerichtet sind, und des Metrums oder der Metren, in welchen der Hymnus abgefasst ist. Dem Śaunaka werden auch die beiden metrischen Werke Brhaddevatā

¹) Vgl. H. Lüders, Die Vyāsa-Çikshā besonders in ihrem Verhältnis zum Taittirīya-Prātiśākhyā. Kiel 1895.

²) Herausgegeben von A. A. Macdonell, Oxford (Anecdota Oxoniensia) 1886.

und *R̄gvidhāna* zugeschrieben. Die *Bṛhaddevatā*¹⁾ ist ein erweitertes Verzeichnis der in den einzelnen Hymnen des Rigveda verehrten Gottheiten; sie enthält nämlich auch Mythen und Legenden, die sich auf diese Gottheiten beziehen, und ist darum zugleich ein für die indische Erzählungslitteratur wichtiges Werk. Das *R̄gvidhāna*²⁾ gibt — gleichfalls in Form eines der Einteilung unserer Rigveda-Samhitā folgenden Verzeichnisses — für jeden Hymnus oder auch für einzelne Verse die Zauberwirkung an, welche durch Rezitation derselben erreicht werden kann. Es berührt sich zum Teil mit dem obenerwähnten *Sāmavidhāna-Brāhmaṇa*.

Die Wichtigkeit der *Anukramaṇīs* und der verwandten Werke beruht darauf, dass auch sie beweisen, dass schon in sehr alter Zeit die Texte der vedischen Samhitās fast genau in derselben Gestalt, in derselben Einteilung, mit derselben Verszahl u. s. w. vorhanden waren, wie sie uns jetzt vorliegen.

Das gleiche gilt auch für das schon bei anderer Gelegenheit erwähnte *Nirukta* des *Yāska*³⁾. Auch dieses Werk, das einzige, welches wir als Überrest des *Vedāṅga* *Nirukta* besitzen, setzt die Rigveda-Samhitā in wesentlich demselben Zustande voraus, in welchem wir sie heute kennen. Die Überlieferung schreibt fälschlicherweise auch die *Nighaṇṭus* oder »Wortlisten« dem *Yāska* zu. In Wirklichkeit ist aber das Werk des *Yāska* nur ein Kommentar zu diesen Wortlisten, von denen *Yāska* selbst sagt, dass sie von den Nachkommen der alten Weisen zum leichteren Verständnis der überlieferten Texte zusammengestellt worden seien. Die *Nighaṇṭus* sind nämlich fünf Listen von Wörtern, welche in drei Abschnitte eingeteilt sind. Der erste Abschnitt (*Naighaṇṭukakāṇḍa*) besteht aus drei Listen, in welchen vedische Wörter unter bestimmten Hauptbegriffen zusammengestellt sind. Es werden z. B. 21 Namen für »Erde«, 15 für »Gold«, 16 für »Luft«, 101 für »Wasser«, 122 Zeitwörter für

¹⁾ Herausgegeben von Rājendralāla Mitra in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1892.

²⁾ *R̄gvidhānam* edidit cum praefatione Rudolf Meyer, Berolini 1878.

³⁾ Vgl. oben S. 62. Herausgegeben wurde das *Nirukta* zuerst von R. Roth. Göttingen 1852. Eine mit Kommentaren und Indices reich ausgestattete Ausgabe von S. Sāmaśrami erschien in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1882—91.

»gehen«, 26 Adjektiva und Adverbia für »schnell«, 12 für »viel- u. s. w. aufgeführt. Der zweite Abschnitt (Naigamakānda oder Aikapadika) enthält eine Liste von einzelnen vieldeutigen und besonders schwierigen Wörtern des Veda, während der dritte Abschnitt (Daivatakānda) eine Klassifizierung der Gottheiten nach den drei Gebieten Erde, Luftraum und Himmel gibt¹). Mit der Zusammenstellung solcher Glossare hat die Vedaexegese wahrscheinlich begonnen, und erst eine weitere Stufe der Entwicklung war es, als man zu diesen Glossaren Kommentare nach Art unseres Nirukta verfaßte, in welche die Erklärungen schwieriger Vedaverse eingeflochten waren, bis dann in noch späterer Zeit ausführliche und fortlaufende Kommentare zu den vedischen Texten geschrieben worden sind. Sicher ist, daß Yāska viele Vorgänger hatte, und daß sein Werk, obgleich es gewifs sehr alt und für uns das älteste vedaegegetische Werk überhaupt ist, doch nur als das letzte, vielleicht auch vollkommenste Erzeugnis der zum *Vedāṅga* Nirukta gehörigen Litteratur angesehen werden kann.

Auch von den *Vedāṅgas* der Metrik und der Astronomie sind uns nur die letzten Ausläufer einer älteren wissenschaftlichen Litteratur in je einem Werk erhalten. Das Lehrbuch des *Piṅgala* über Metrik, obgleich es von den Indern als ein zum Rigveda beziehungsweise *Yajurveda* — es ist nämlich in zwei Rezensionen überliefert — gehöriges *Vedāṅga* angesehen wird, ist doch das Werk einer späteren Zeit; denn es behandelt auch Versmaße, welche erst der späteren Sanskritdichtung angehören²). Das *Jyotiṣa*-*Vedāṅga* ist ein kleines, in Versen abgefaßtes astronomisches Lehrbuch — es enthält in der Rezension des *Yajurveda* 43, in der des *Rigveda* 36 Verse —, welches hauptsächlich die Stellen von Mond und Sonne an den Solstizien sowie der Neu- und Vollmonde im Kreise der 27 Nakṣatras oder Sterne des Tierkreises angibt oder Regeln zu deren Berechnung aufstellt³). Schon der Umstand, daß es nicht

¹) Über diese *Nighaṇṭus* als die Anfänge der indischen Lexikographie vgl. Th. Zachariae, Die indischen Wörterbücher (»Grundriss« I, 3 B.), Straßburg 1897, S. 2 f.

²) Das Sūtra des *Piṅgala* hat A. Weber im 8. Bande der »Indischen Studien« herausgegeben und erklärt. Vgl. auch A. Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 66.

³) Vgl. A. Weber, Über den Vedakalender namens *Jyotiṣham*

in Sūtras abgefaßt ist, weist das Werkchen, welches übrigens noch nicht genügend erklärt ist, einer späteren Zeit zu.

Ganz verloren gegangen sind uns die alten Vedāngatexte über Grammatik. Gewiß ist auch diese Wissenschaft im Zusammenhang mit der Vedaexegese entstanden und aus den Veda-schulen hervorgegangen. Finden wir doch schon in den Āraṇyakas einzelne grammatische Kunstausdrücke. Aber das älteste und bedeutendste Lehrbuch der Grammatik, das uns erhalten ist, das des Pāṇini, behandelt die vedische Sprache nur mehr nebenbei; es steht zu keiner Veda-schule mehr in engerer Beziehung und gehört überhaupt einer Zeit an, wo die Wissenschaft der Grammatik bereits in eigenen, von der Theologie unabhängigen Fachschulen betrieben wurde. Denn auch in Indien hat sich, wie wir noch in dem Abschnitt über die wissenschaftliche Litteratur sehen werden, die Wissenschaft von der Theologie, in der sie ursprünglich fast ganz eingeschlossen war, mehr und mehr losgelöst.

Das Alter des Veda.

Wir haben die ganze vedische Litteratur bis zu ihren letzten Ausläufern und Nachzüglern verfolgt und können nun der Frage nach dem Alter dieser ganzen großen Litteratur nicht mehr ausweichen. Wenn es möglich wäre, auch nur innerhalb einiger Jahrhunderte anzugeben, in welche Zeit die ältesten Hymnen des Rigveda und des Atharvaveda zurückreichen, so wäre es unnötig, dieser Frage ein besonderes Kapitel zu widmen. Es würde genügen, mit ein paar Worten das ungefähre Alter des Veda anzugeben. Leider ist es aber eine Tatsache — und es ist geradezu peinlich, diese Tatsache gestehen zu müssen —, daß die Ansichten der besten Forscher in bezug auf das Alter des Rigveda nicht um Jahrhunderte, sondern um Jahrtausende auseinandergehen, daß die einen das Jahr 1000 v. Chr. als unterste Grenze für die rigvedischen Hymnen ansetzen, während andere dieselben zwischen 3000 und 2500 v. Chr. entstehen lassen. Wo die Ansichten der Fachgelehrten so sehr auseinandergehen, genügt es nicht, selbst in einem für Laien bestimmten Handbuch,

irgendein ungefähres Datum anzugeben, sondern es muß auch der Laie eine Vorstellung davon haben, worauf sich die verschiedenen Ansichten über das höhere oder niedrigere Alter des Veda stützen. Es ist dies um so notwendiger, als ja die Frage nach dem Zeitalter der ältesten indischen Litteratur mit der Frage nach dem Beginn der indo-ärischen Kultur zusammenfällt, eine Frage, die für jeden Historiker, Altertumsforscher und Philologen von größter Wichtigkeit ist. Denn nur wenn wir die ältesten Zeugnisse arischer Kultur in Indien zeitlich fixieren können, lassen sich von da aus Rückschlüsse auf die Periode der indo-iranischen und weiterhin der indogermanischen Kulturentwicklung machen. Aber auch für den Historiker, der sich mit der Geschichte der alten Welt beschäftigt und die mannigfachen Beziehungen zwischen den Kulturvölkern des Altertums verfolgen will, ist es von Wichtigkeit, zu wissen, wie sich Indien in bezug auf den Ausgangspunkt seiner ältesten Kulturepoche zu den drei anderen großen Kulturzentren des Orients — Babylonien, Ägypten und China — verhält.

Unter solchen Umständen scheint es mir unumgänglich notwendig, auch dem Nichtfachmann von dem Stand der Frage Rechenschaft zu geben und unser Nichtwissen sowohl wie unser Wissen, so weit es möglich ist, zu begrenzen und zu begründen.

Als man zuerst mit der indischen Litteratur bekannt wurde, war man geneigt, allen indischen Litteraturwerken ein ungeheuer hohes Alter zuzuschreiben. Erwartete doch Friedrich Schlegel von Indien her nichts weniger als »Aufschluß über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt«¹⁾. A. Weber schrieb noch 1852 in seiner »Indischen Litteraturgeschichte«: »Die indische Litteratur gilt allgemein für die älteste, von der wir schriftliche Dokumente besitzen, und das mit Recht« und fügte erst 1876 in der zweiten Auflage hinzu: »soweit nicht etwa jetzt doch die monumentalen Schriftstücke und die Papyros-Rollen Ägyptens, oder gar etwa auch die erst jüngst neuerstandene assyrische Litteratur, Einspruch hiergegen einlegen.« Die Gründe, aus welchen man nach Weber »mit Fug und Recht die indische Litteratur als die älteste zu betrachten hat, von der uns umfassende schriftliche Denkmäler überliefert sind«, wären teils

¹⁾ Vgl. oben S. 13.

geographische, teils religionsgeschichtliche. In den älteren Teilen des Rigveda erscheint uns das indische Volk als seßhaft im Pendschab. Die allmähliche Ausbreitung von da nach Osten über Hindostan nach dem Ganges zu lässt sich in den späteren Teilen der vedischen Litteratur verfolgen. Die epische Litteratur zeigt uns dann weiter die Ausbreitung des Brahmanismus nach dem Süden. Es muß Jahrhunderte gedauert haben, ehe eine so ungeheure Länderstrecke, »bewohnt von wilden, kräftigen Völkerstämmen«, brahmanisiert werden konnte. Auch die religionsgeschichtliche Entwicklung vom einfachen Naturdienst der Rig-vedahymnen bis zu den theosophisch-philosophischen Spekulationen der Upaniṣads und wieder bis zu jenen Phasen des Götterglaubens und Kultes, wie sie Megasthenes um 300 v. Chr. in Indien vorfand, muß viele Jahrhunderte erfordert haben. Eine genauere Bestimmung des vedischen Zeitalters hat Weber gar nicht versucht; ja, er erklärt ausdrücklich jeden derartigen Versuch für ganz fruchtlos^{1).}

Der erste, der diesen Versuch doch machte und eine Art Chronologie der ältesten indischen Litteratur herzustellen suchte, war Max Müller in seiner 1859 erschienenen »History of Ancient Sanskrit Literature«. Ausgehend von den wenigen festen Anhaltspunkten, die wir für die indische Chronologie besitzen, dem Einfall Alexanders und dem Auftreten des Buddhismus²⁾, schloß er folgendermaßen weiter. Der Buddhismus ist nichts anderes als eine Reaktion gegen den Brahmanismus, und er hat das Bestehen des ganzen Veda, d. h. der aus den Hymnen, den Brāhmaṇas, Āranyakas und Upaniṣads bestehenden Litteratur, zur Voraussetzung. Diese ganze Litteratur muß also vor buddhistisch, d. h. sie muß vor 500 v. Chr. entstanden sein. Ungefähr gleichzeitig mit dem Entstehen und der ersten Ausbreitung des Buddhismus dürfte die Vedāṅga- oder Sūtralitteratur sein. Diese Sūtrawerke, deren Entstehen ungefähr in die Zeit von 600 bis 200 v. Chr. fällt — mit der Aufstellung dieser rein willkürlichen Jahreszahlen beginnt das Unhaltbare der Max Müllerschen Berechnungen — sind aber so beschaffen, daß sie die Brāhmaṇalitteratur zur notwendigen Voraussetzung haben. Die Brāhmaṇas aber, von denen

¹⁾ Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 2 ff. 7.

²⁾ Vgl. oben S. 25 f.

es jüngere und ältere gibt, in denen lange Listen von Lehrern, welche ältere Brähmaṇas überlieferten, enthalten sind, können unmöglich in weniger als 200 Jahren untergebracht werden. Man wird daher, meinte Max Müller, die Zeit von 800 bis 600 v. Chr. für die Periode der Entstehung dieser Prosawerke annehmen müssen. Die Brähmaṇas aber setzen ihrerseits wieder die vedischen Samhitās voraus. Mindestens 200 Jahre waren aber notwendig, um alle diese Sammlungen von Liedern und Gebeten zusammenzustellen; daher dürfte der Zeitraum von ungefähr 1000 bis 800 v. Chr. als das Zeitalter anzusehen sein, in welchem diese Sammlungen veranstaltet wurden. Dieser Veranstaltung von Sammlungen aber, welche bereits als heilige Opferdichtung und autorisierte Gebetbücher galten, muß eine Zeit vorausgegangen sein, in welcher die in ihnen enthaltenen Lieder und Gesänge als volkstümliche oder religiöse Dichtungen entstanden sind. Diese Zeit, schloß Max Müller, muß vor 1000 v. Chr. zurückliegen. Und da er schon einmal 200 Jahre für die »Brähmaṇaperiode« und 200 Jahre für die von ihm so genannte »Mantraperiode« angenommen hatte, so nahm er auch — allerdings ohne auf diese Zahl viel Gewicht zu legen — 200 Jahre für das Entstehen dieser Poesie an und kam so auf 1200 bis 1000 v. Chr. als die Anfangszeit der vedischen Dichtung.

Es ist nun klar, daß die Annahme von je 200 Jahren für die verschiedenen litterarischen Epochen in der Entstehung des Veda rein willkürlich ist. Und Max Müller selbst wollte eigentlich nicht mehr sagen, als daß man mindestens einen solchen Zeitraum annehmen müsse, und daß mindestens um 1000 v. Chr. unsere Rigveda-Samhitā schon vollendet gewesen sei. Er hat seine Datierung von 1200—1000 v. Chr. immer nur als terminus ad quem verstanden, und in seinen 1890 erschienenen Vorlesungen über »Physische Religion« hat er ausdrücklich gesagt, »daß wir nicht hoffen dürfen, einen terminus a quo aufstellen zu können. Ob die vedischen Hymnen«, sagt er, »1000 oder 1500 oder 2000 oder 3000 Jahre v. Chr. verfaßt wurden, wird keine Macht der Erde jemals bestimmen können.«¹⁾ Es ist

¹⁾ Physische Religion. Gifford-Vorlesungen von F. Max Müller. Aus dem Englischen übersetzt von R. O. Franke, Leipzig 1892, S. 86 f.

aber merkwürdig, wie stark auch in der Wissenschaft die Macht der Suggestion ist. Die rein hypothetische und eigentlich ganz willkürliche chronologische Fixierung der vedischen Epochen durch Max Müller erhielt, ohne dass irgendwelche neue Argumente oder tatsächliche Beweise dazugekommen wären, im Laufe der Jahre mehr und mehr das Ansehen und den Charakter einer wissenschaftlich erwiesenen Tatsache. Man gewöhnte sich — und schon W. D. Whitney¹⁾ hat diese Gewohnheit gerügt — zu sagen, Max Müller habe 1200—1000 v. Chr. als das Datum des Rigveda nachgewiesen. Nur schüchtern wagten es einige Forscher, wie L. von Schroeder²⁾, bis 1500 oder gar 2000 v. Chr. hinaufzugehen. Und als vor einigen Jahren H. Jacobi auf Grund von astronomischen Berechnungen die vedische Litteratur bis ins dritte Jahrtausend v. Chr. zurückzudatieren versuchte, da entstand ein großes Geschrei unter den Gelehrten über solch ketzerisches Vorgehen, und noch heute schütteln die meisten Forscher die Köpfe darüber, wie nur Jacobi eine so überspannte Ansicht über das Alter des Veda habe aufstellen können. Man hat merkwürdigerweise ganz vergessen, auf wie schwachen Füßen die bisher herrschende Ansicht³⁾, die man so eifrig zu verteidigen suchte, eigentlich stand.

Der Gedanke, mit Hilfe von astronomischen Daten aus der Geschichte des Sternenhimmels Schlüsse auf die Chronologie der ältesten indischen Litteratur zu ziehen, ist kein neuer. Schon A. Ludwig hat auf Grund der Sonnenfinsternisse einen solchen Versuch unternommen³⁾. Die Priester Altindiens, welche die Opferzeiten zu bestimmen hatten, waren ja ebenso wie die Pontifices im alten Rom zugleich die Kalendermacher. Sie mussten den Sternenhimmel beobachten, um die Opferzeiten zu regeln und vorherzubestimmen. Und so finden wir denn auch in den Brähmanas und Sūtras zahlreiche astronomische und kalendarische Angaben. In diesen spielen namentlich die sogenannten Nakṣatras oder Mondhäuser eine große Rolle. Die alten Inder haben nämlich

¹⁾ Oriental and Linguistic Studies. First Series. New York 1872. S. 78.

²⁾ Indiens Literatur und Kultur, S. 291 f.

³⁾ Über die Erwähnung von Sonnenfinsternissen im Rigveda. (Sitzungsberichte der Königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1885.)

bemerkt, dass der Mond zu seinem siderischen Umlaufe ungefähr 27 Tagnächte brauche und jede Nacht des siderischen Monats in einem anderen Sternbilde weile. Diese Sterne oder Konstellationen, welche sämtlich nicht weit von der Ekliptik liegen, wurden zu einer Art Zodiak, einer die Sphäre umfassenden Reihe von 27 Nakṣatras, vereinigt, und dieser lunare Zodiak wurde dazu verwendet, die Stellung des Mondes zu einer bestimmten Zeit anzugeben¹⁾). So gibt es sehr viele Stellen in der vedischen Litteratur, wo es heifst, dass eine Opferhandlung »unter dem und dem Nakṣatra stattfinden soll, d. h. »wenn der Mond mit diesem Nakṣatra in Konjunktion steht«. Noch zahlreicher sind Stellen, in denen die Nakṣatras in bestimmte Beziehung zu Vollmond und Neumond gebracht werden. Und schon in der älteren Litteratur erscheinen oft nur zwölf von den 27 Nakṣatras mit dem Vollmond verbunden, woraus sich die aus den zwölf Nakṣatras abgeleiteten Monatsnamen erklären. Diese Monatsnamen wurden ursprünglich nur auf lunare Monate angewandt, später aber auch auf die Zwölfteile des Sonnenjahres übertragen. Da man aber schon in vedischer Zeit auf irgendeine Weise Sonnen- und Mondjahr in Einklang zu bringen suchte, erhebt sich die Frage, ob sich nicht aus der Verbindung bestimmter Vollmond-Nakṣatras mit den Jahreszeiten und dem Beginn des Jahres Rückschlüsse auf die Zeit machen lassen, welcher die betreffenden kalendarischen Angaben entstammen. Solche Schlüsse, welche zu überraschenden Resultaten führten, haben nun im Jahre 1899 gleichzeitig und unabhängig voneinander H. Jacobi in Bonn und der Inder Bál Gangádhar Tilak in Bombay zu machen gesucht²⁾). Beide

¹⁾ Der lunare Zodiak hat sich in Indien neben dem solaren Zodiak, der wahrscheinlich erst mit den Lehren der griechischen Astronomen im ersten Jahrhundert n. Chr. in Indien Eingang gefunden hat, bis zum heutigen Tage erhalten. Die Frage nach dem Ursprunge dieses lunaren Zodiaks und dem Verhältnis zwischen den indischen Nakṣatras, den Menāzil der Araber und den Sieou der Chinesen ist noch immer unentschieden.

²⁾ B. G. Tilak, *The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas*, Bombay 1893, und H. Jacobi, *Über das Alter des Rig-Veda* (im »Festgruss an Rudolf von Roth«, Stuttgart 1893, S. 68—73); *Beiträge zur Kenntnis der vedischen Chronologie* (in den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1894, S. 105—116); *Beiträge zu unserer Kenntnis der*

Forscher sind auf verschiedenen Wegen zu der Ansicht gelangt, dass in der Zeit der Brāhmaṇas die Plejaden (Kṛttikās), welche damals den Anfangspunkt der Nakṣatrareihe bildeten, mit dem Frühlingsäquinox zusammenfielen, dass sich aber in den vedischen Texten auch Spuren eines älteren Kalenders finden, in welchem das Frühlingsäquinox in den Orion (Mṛgaśiras) fiel. Aus einer Berechnung des Wertes der Präzession ergibt sich aber, dass gegen 2500 v. Chr. das Frühlingsäquinox in den Plejaden und gegen 4500 im Orion lag. Während aber Tilak so weit geht, manche vedische Texte bis zum Jahre 6000 v. Chr. zurückzuführen, begnügt sich Jacobi damit, »die Anfänge der Kulturperiode, als deren reifes, vielleicht sogar spätes Erzeugnis die Lieder des Rigveda auf uns gekommen sind«, in die Zeit von etwa 4500 v. Chr. zurückzuverlegen. Diese Kulturperiode erstreckte sich nach ihm ungefähr von 4500—2500 v. Chr., und er ist geneigt, »die uns erhaltene Sammlung von Hymnen der zweiten Hälfte dieser Periode« zuzuschreiben¹). In dieser Ansicht wurde Jacobi noch durch eine zweite astronomische Be trachtung bestärkt. Die Grhyasūtras berichten uns nämlich von einem Hochzeitsbrauch in Altindien, welcher darin bestand, dass Braut und Bräutigam, nachdem sie im neuen Heim angekommen waren, schweigend auf einem Stierfell sitzen mussten, bis die Sterne sichtbar geworden, worauf der Bräutigam seiner Braut den Polarstern — *dhr̥uva*, »der Feste«, genannt — zeigte und einen Spruch dazu sagte, wie z. B.: »Fest sei, gedeihend bei mir«, worauf sie antwortete: »Fest bist du, fest möge ich im Hause meines Gatten sein«. Von Wichtigkeit ist der Name

Indischen Chronologie (Actes du dixième Congrès international des Orientalistes, Session de Genève. 1894, X, I, S. 103—108). Vgl. W. D. Whitney in den Proceedings of the American Oriental Society. March 1894 (wiederabgedruckt im Indian Antiquary, Bd. 24, 1895, S. 361 ff.); A. Barth im Journal Asiatique, 1894, S. 156 ff.; H. Oldenberg in ZDMG, Bd. 48, S. 629 ff., Bd. 49, S. 470 ff., Bd. 50, S. 450 ff.; H. Jacobi in ZDMG, Bd. 49, S. 218 ff., Bd. 50, S. 69 ff.; G. Bühler im Indian Antiquary, Bd. 23. 1894, S. 238 ff.; G. Thibaut im Indian Antiquary, Bd. 24, S. 85 ff. (vgl. auch »Grundriss« III. 9. S. 18 f.); S. B. Dikshitar im Indian Antiquary, Bd. 24, S. 245 f. E. W. Hopkins, The Religions of India. Boston and London 1895, S. 4 ff.; A. A. Macdonell, History of Sanskrit Literature, London 1900, S. 12.

¹) Festgruß an Roth, S. 71 f.

Dhruva, »der Feste«, unter welchem dieser Stern im Hochzeitsrituell erscheint, und die ganze Zeremonie, bei welcher der Stern geradezu als Symbol der Festigkeit, der unveränderlichen Treue, erscheint, beruht darauf, daß man diesen Polarstern für unbeweglich hielt oder seine Bewegung nicht wahrnahm. Diese Bezeichnung sowie die Zeremonie kann also nur aus einer Zeit stammen, in der ein hellerer Stern dem Himmelspol so nahe stand, daß er für die damaligen Beobachter stillzustehen schien. Nun ist es wieder eine Folge der Präzession, daß mit der allmäßlichen Veränderung des himmlischen Äquators auch sein Nordpol sich fortbewegt, und zwar beschreibt er in beiläufig 26 000 Jahren einen Kreis von 23° Graden Radius um den festen Pol der Ekliptik. Dadurch rückt langsam ein Stern nach dem anderen dem Nordpol näher und wird Nordstern oder Polarstern; aber nur zuweilen nähert sich ein hellerer Stern dem Pol so sehr, daß er für alle praktischen Zwecke als »ein Fester« (dhruva) gelten kann. Gegenwärtig ist der Stern zweiter Gröfse Alpha im Kleinen Bären der Polarstern auf der nördlichen Halbkugel. Dieser Stern kann natürlich nicht gemeint sein, wenn vom Polarstern in vedischer Zeit die Rede ist, weil derselbe noch vor 2000 Jahren vom Pole so weit entfernt war, daß er unmöglich als der »Feste« hätte bezeichnet werden können. Einem anderen Polarstern, der diese Bezeichnung verdiente, begegnen wir aber erst 2780 v. Chr. Damals stand Alpha Draconis über ein halbes Jahrtausend dem Pole so nahe, daß er der Beobachtung mit bloßem Auge als unbeweglich erscheinen mußte. Wir müssen also die Entstehung des Namens Dhruva sowie des Brauches, den »festen« Stern der Braut als Sinnbild der Festigkeit am Hochzeitsabend zu zeigen, in eine Zeit setzen, in der Alpha Draconis Polarstern war, also in die erste Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. In den Hochzeitssprüchen des Rigveda wird aber dieses Gebrauches noch nicht gedacht, weshalb Jacobi es für wahrscheinlich hält, daß die Verwendung des Dhruva im Hochzeitszeremoniell nicht der Zeit des Rigveda, sondern der folgenden Periode angehört, und daß also die rigvedische Kulturperiode vor dem dritten vorchristlichen Jahrtausend liegt¹⁾.

Die Aufstellungen Jacobis sind, wie bemerkt, heftig angegriffen worden. Die Angriffe richteten sich namentlich gegen

¹⁾ ZDMG. Bd. 50, S. 71.

den ersten Teil der astronomischen Beweisführung. In der Tat handelt es sich dabei um höchst verwickelte Fragen über den Jahresanfang in verschiedenen Jahrtausenden, und diese Fragen sind um so schwieriger zu entscheiden, weil es seit jeher in Indien mehrere Jahresanfänge gegeben hat, indem man das Jahr bald mit dem Frühling, bald mit dem Winter, bald mit der Regenzeit beginnen ließ¹⁾. Ernstlich ist auch bestritten worden, dass die Inder in alter Zeit sich schon um die Äquinoktien gekümmert hätten. Anderseits ist gegen den zweiten Teil der Beweisführung, der sich auf den Polarstern stützt, wenig Stichhaltiges vorgebracht worden. Man kann aber nicht behaupten, dass die Frage in der einen oder der anderen Weise bereits endgültig entschieden wäre. Es wird sich darum handeln, ob weitere Forschungen über die altindische Astronomie und den Vedakalender die Aufstellungen von Jacobi bestätigen werden oder nicht. Eines aber kann man schon jetzt sagen. Vom Standpunkt der indischen Geschichte spricht nichts gegen die Annahme, dass die vedische Litteratur bis ins dritte und die altindische Kultur bis ins vierte Jahrtausend zurückreicht, während sich der auf Max Müller zurückgehende Ansatz von 1200 oder selbst 1500 v. Chr. für den Beginn der vedischen Periode mit dem heutigen Stande unseres Wissens über die politische Geschichte sowohl als auch über die Litteratur- und Religionsgeschichte Altindiens nicht mehr verträgt. Das hat namentlich G. Bühler²⁾, wie ich glaube, überzeugend nachgewiesen.

Inschriften beweisen, dass im dritten Jahrhundert v. Chr. Südindien von den arischen Indern erobert und von der brahmanischen Kultur überzogen war. Die Tatsache aber, dass einige vedische Schulen, wie die des Baudhāyana und Āpastamba, im Süden Indiens entstanden sind, macht es wahrscheinlich, dass die Eroberung des Südens durch die Arier schon viel früher — vielleicht schon im 7. oder 8. Jahrhundert v. Chr. — stattgefunden habe. Denn unmittelbar nach der Eroberung kann doch nicht gleich das ganze Land so kolonisiert und brahmanisiert worden sein, dass vedische Schulen im fernen Süden entstehen konnten.

¹⁾ Im Śatapatha-Brāhmaṇa XII, S. 2, 35 heißt es: »Alle Jahreszeiten sind die ersten, alle sind die mittleren, alle sind die letzten.«

²⁾ Indian Antiquary XXIII, 1894, S. 245 ff.

Mit der Eroberung des südlichen Indiens um 700 oder 600 v. Chr. verträgt sich aber durchaus nicht die Annahme, daß die Indo-Arier um 1200 oder selbst um 1500 v. Chr. noch im nordwestlichsten Winkel Indiens und im östlichen Afghanistan gesessen haben sollen. »Die Vorstellung,« sagt Bühler, »daß das indo-aryische Volk der vedischen Zeit mit seinen vielen Spaltungen in Sippen und den fortwährenden inneren Kämpfen innerhalb fünf, sechs oder selbst acht Jahrhunderten die 123 000 Quadratmeilen des eigentlichen Indiens (mit Ausschluß des Pendschab, Assams und Birmas) erobert, Staaten gegründet und nach einem und demselben Muster organisiert haben sollte, erscheint einfach lächerlich; insbesondere wenn man bedenkt, daß dieses Gebiet nicht bloß von Waldstämmen, sondern zum Teil von Völkern bewohnt war, welche eine nicht viel geringere Kultur besaßen als die Eroberer.«

Man könnte nun sagen — und es ist von Oldenberg gesagt worden —: siebenhundert Jahre sind eine gute Spanne Zeit, in der sich viel ereignen kann. »Man bedenke,« sagt Oldenberg¹⁾, »was 400 Jahre für die ungeheueren Flächen des nördlichen und südlichen Amerika bedeutet haben.« Das ist nun allerdings ein schlechter Vergleich. Die Völker und Kulturen, welche in Amerika aufeinanderstießen, waren doch recht verschieden von denen, mit welchen wir es in Indien zu tun haben. Was die politischen Verhältnisse Altindiens betrifft, so erfahren wir aus einigen Liedern des Rigveda und aus den Epen, daß genau so, wie es uns die spätere Geschichte Indiens zeigt, auch in alter und ältester Zeit fortwährend Kämpfe zwischen den einzelnen arischen Stämmen untereinander stattfanden. Unter solchen Umständen konnte die Eroberung Indiens nur Schritt vor Schritt, nur äußerst langsam vor sich gehen. Tatsächlich sehen wir auch, wenn wir die beiden ältesten Schichten der indischen Litteratur miteinander vergleichen, daß das Vordringen der Arier gegen Osten und Süden nur ganz langsam vor sich ging. Wir finden in den Hymnen des Rigveda das indo-aryische Volk noch ausschließlich im äußersten Nordwesten Indiens und im östlichen Afghanistan ansässig. Und doch muß sich die Periode, in welcher die Hymnen des Rigveda entstanden sind, über Jahrhunderte erstreckt haben. Das beweisen die vielen verschiedenen Schichten

¹⁾ ZDMG, Bd. 40, S. 470.

von älteren und jüngeren Bestandteilen, die wir in diesen Hymnen finden; das beweist der Umstand, dass die R̄ṣis, welche nicht nur in den Anukraman̄s, sondern schon in den Brāhmaṇas fälschlich als »Erschauer« oder Verfasser der Hymnen bezeichnet werden, in den Hymnen selbst als Seher der Vorzeit gelten¹). Und die Verfasser der Hymnen sprechen auch gar oft von »alten Liedern«, von »Liedern, nach alter Weise gedichtet«, als ob diese Dichtung seit unvordenklicher Zeit geübt worden wäre²). Wir haben aber in diesem Abschnitt wiederholt gesehen, wie weit doch der Rigveda hinter allen anderen zum Veda gehörigen Litteraturwerken zurückliegt. Schon die Sprache der Hymnen ist viel altertümlicher als die der vedischen Prosawerke. Die religiösen Anschauungen und die Kulturverhältnisse sind ganz andere. Die Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads setzen nicht nur die Hymnen des Rigveda, sondern auch die Sprüche und Gebete der übrigen Saṃhitās als uralte heilige Texte voraus. Ja, diese alten Hymnen und Sprüche wurden vielfach nicht mehr verstanden. Die alten Legenden waren in Vergessenheit geraten. Ich erinnere nur an den Abstand, welcher die Sunah̄ṣpalegende des Aitareya-Brāhmaṇa von den Hymnen des Rigveda trennt³).

Die mündliche Überlieferung setzt ja auch längere Zeiträume voraus, als wenn diese Texte niedergeschrieben worden wären. Generationen von Schülern und Lehrern müssen dahingegangen sein, ehe alle die vorhandenen und die vielen verloren gegangenen Texte in den vedischen Schulen feste Gestalt gewonnen hatten⁴). Aus sprachlichen, litterarischen und kulturgeschichtlichen Gründen müssen wir daher annehmen, dass zwischen der Zeit der ältesten Hymnen und der schliesslichen Vereinigung der Hymnen zu einer Saṃhitā oder »Sammlung«

¹) Vgl. oben S. 52 f.

²) Vgl. Ludwig, Der Rigveda, III, S. 180 f.

³) Vgl. oben S. 52, 54, 56 ff., 61 f., 66, 69 f., 91, 170 ff., 187 f.

⁴) Dass die Texte niedergeschrieben worden sind, als man sie nicht mehr völlig verstand und ein Riss in die Überlieferung gekommen war, erklärt uns auch die Tatsache, dass so vielfach Stücke verschiedenen Inhalts und verschiedener Zeiten in allen vedischen Texten vorkommen, dass z. B. manche Upaniṣads in den Saṃhitās und Brāhmaṇas stehen. Vgl. oben S. 108, 130 ff., 197.

— denn die Rigveda-Samhitā bezeichnet ja doch nur den Abschluß einer langen vorausgehenden Periode¹⁾ — und wieder zwischen der Rigveda-Samhitā und den Brähmaṇas viele Jahrhunderte verflossen sind. Die Brähmaṇas selbst aber mit ihren zahlreichen Schulen und Abzweigungen von Schulen, mit ihren unendlichen Lehrerlisten und den zahlreichen Hinweisen auf Lehrer der Vorzeit erfordern einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten zu ihrer Entstehung²⁾. Sowohl diese Litteratur selbst als auch die damit Hand in Hand gehende Ausbreitung brahmanischer Kultur, theologischen Wissens und nicht zuletzt priesterlicher Oberherrschaft muß Jahrhunderte gebraucht haben. Und wenn wir zu den Upaniṣads kommen, so sehen wir, daß auch sie verschiedenen Zeitperioden angehören, daß auch sie Generationen von Lehrern und eine lange Überlieferung voraussetzen³⁾. Und doch sehen wir, daß während dieser ganzen Zeit, welche von den ersten Anfängen bis zu den letzten Ausläufern der vedischen Litteratur gedauert hat, das indoarische Volk bloß die verhältnismäßig kleine Strecke vom Indus bis zum Ganges, das eigentliche Hindostan, erobert hat. Wenn schon dieses Vordringen vom äußersten Nordwesten bis ins östliche Gangesland so lange Zeit in Anspruch genommen hat, wie viele Jahrhunderte muß die Eroberung von ganz Zentral- und Südindien gedauert haben! Wenn wir dies erwägen, werden uns 700 Jahre nicht mehr als ein großer Zeitraum erscheinen.

Dazu kommen noch andere Erwägungen. Es ist Max Müllers unbestreitbares Verdienst, gezeigt zu haben, daß der Buddhismus um 500 v. Chr. unbedingt das Bestehen der ganzen vedischen Litteratur voraussetzt. Die buddhistische Litteratur aber, die wir ja jetzt viel genauer kennen, setzt nicht nur den Veda, sondern auch die Vedāṅgas⁴⁾ und überhaupt eine hohe Entwicklung brahmanischer Litteratur und Wissenschaft voraus. Ferner sind wir

¹⁾ Schon das Aitareya-Āraṇyaka setzt die Rigveda-Samhitā mit ihrer Einteilung in zehn Bücher voraus. (Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 340 f.)

²⁾ Vgl. oben S. 169.

³⁾ Vgl. oben S. 205 ff.

⁴⁾ Beachtenswert ist, daß die Buddhisten ihre Lehrtexte ebenfalls „Sūtras“ nennen, obwohl diese durchaus nicht in dem oben S. 229 ff. gekennzeichneten Sūtrastil abgefaßt sind. Für sie bedeutete „Sūtra“ nur mehr „Lehrtext“.

auch heute über die religionsgeschichtlichen Verhältnisse im alten Indien viel besser unterrichtet, als dies vor dreißig oder vierzig Jahren der Fall war, wo man die ganze religionsgeschichtliche Entwicklung Indiens bis zum Auftreten des Buddhismus in 700 Jahre einzwängen zu können glaubte. Schon vor dem Auftreten des Buddhismus hat es, wie Bühler hervorgehoben hat, in Indien Sekten gegeben, welche die Heiligkeit des Veda leugneten. Die Tradition einer dieser Sekten, der Jainas, hat sich bis jetzt in chronologischer Beziehung als so zuverlässig erwiesen, daß wir einer Nachricht, welche den ersten Gründer dieser Sekte um 750 v. Chr. leben läßt, einiges Vertrauen entgegenbringen dürfen. Bühler glaubte auch noch von anderen dem Veda und dem Brahmanismus feindlich gegenüberstehenden Sekten beweisen zu können, daß sie in ein viel höheres Alter hinaufreichen, als man bisher anzunehmen gewohnt war¹⁾. Leider war es ihm nicht mehr gegönnt, diesen Beweis zu führen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so steht die Frage nach dem Alter des Veda nicht so, wie man es in letzter Zeit öfters dargestellt hat, als wären Tilak und Jacobi gegen das erwiesene Datum von 1200 oder 1500 v. Chr. für die ältesten Hymnen des Veda aufgetreten. Sondern in Wirklichkeit hat man nie mehr gewußt, als daß die vedische Periode sich von einer ganz unbestimmten Vergangenheit bis 500 v. Chr. erstreckt. Weder die Zahlen 1200—500 noch 1500—500, noch 2000—500, die man in populären Berichten über das Alter der vedischen Litteratur öfters findet, haben irgendwelche Berechtigung. Berechtigt ist nur das Datum: x bis 500 v. Chr. Und als Ergebnis der Forschungen des letzten Jahrzehnts darf man hinzufügen: Es ist wahrscheinlich, daß man an die Stelle von 500 v. Chr. das Datum 800 v. Chr. wird setzen müssen; und es ist wahrscheinlicher, daß das Anfangsdatum x in das dritte, als daß es in das zweite Jahrtausend v. Chr. fällt. Aber hüten wir uns vor bestimmten Zahlenangaben, wo die Möglichkeit von solchen der Natur der Sache nach ausgeschlossen ist.

¹⁾ Auch R. Garbe (Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, S. 27 ff.) ist geneigt, die Entstehung der Sekte der Bhāgavatas oder Pāñcarātras in vorbuddhistische Zeit hinaufzurücken.

II. Abschnitt.

Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas.

Die Anfänge der epischen Dichtung in Indien.

Die ersten Spuren epischer Dichtung in Indien konnten wir bereits in der vedischen Litteratur — in den Ākhyānahymnen des Rigveda, sowie in den Ākhyāṇas, Itihāsas und Purāṇas der Brāhmaṇas¹⁾ — nachweisen. Aus den Brāhmaṇas und aus der Rituallitteratur wissen wir auch, dass der Vortrag von solchen erzählenden Dichtungen einen Teil der religiösen Zeremonien bei Opferfeiern und Familienfesten bildete.

So gehörte zu der ein Jahr lang währenden Vorfeier des großen Pferdeopfers der tägliche Vortrag von Götter- und Helden-sagen. In einer alle zehn Tage sich immer wiederholenden Reihenfolge wurden Geschichten von bestimmten Göttern und Heroen erzählt; und auch zwei Lautenspieler, ein Brahmane und ein Krieger waren anwesend, welche in selbstgedichteten Versen (gāthās) der eine die Freigebigkeit, der andere die Kriegstaten

¹⁾ Vgl. oben S. 89 ff., 181 ff., 197. Die Inder sind in dem Gebrauch der Ausdrücke ākhyāṇa, itihāsa und purāṇa nicht konsequent, indem sie diese bald als gleichbedeutend verwenden, bald aber auch verschiedene Arten von Erzählungen mit ihnen bezeichnen. Das Epos »Mahābhārata« bezeichnet sich selbst in der Einleitung abwechselnd als itihāsa, purāṇa und ākhyāṇa. Vgl. über diese termini auch Emil Sieg, Die Sagenstoffe des Rgveda und die indische Itihāsatradition I, Stuttgart 1902, Einleitung. Dass die alte Ākhyāna-dichtung der Form nach aus einer Mischung von Versen und Prosa bestand (oben S. 89), ist mir trotz der scharfsinnigen Ausführungen von Joh. Hertel in der WZKM XVIII, 1904, S. 59 ff., 137 ff. noch immer wahrscheinlich.

des Fürsten, der das Opfer feierte, verherrlichten. Die Lautenspieler, welche zur Laute einen wirklichen König oder den Soma als den König der Brahmanen besangen, durften auch bei der Zeremonie der Haarscheitelung nicht fehlen, welche im vierten Monate der Schwangerschaft mit einem Opfer für das Gedeihen der Leibesfrucht an der hoffenden Mutter vollzogen wurde. Auch nach dem Leichenbegängnis war es alte Sitte, deren Bestehen aber noch der Dichter Bāṇa im 7. Jahrhundert n. Chr. bezeugt, dass die Leidtragenden außerhalb des Hauses sich auf einen schattigen Platz niederliessen und durch den Vortrag alter Itihāsas oder Purāṇas zerstreut und getrostet wurden. Und wenn nach einem Todesfall oder einem sonstigen schweren Verlust zur Abwehr weiteren Unglücks das alte Herdfeuer hinausgetragen und ein neues Feuer im Hause durch Reiben von Hölzern entzündet worden war, da saßen die Mitglieder der Familie, das Feuer in Glut erhaltend, bis in die stille Nacht hinein, indem sie sich Geschichten von altgewordenen Leuten und Itihāsas und Purāṇas von glücklicher Vorbedeutung erzählen ließen¹⁾.

Nicht selten werden auch in den alten Texten Itihāsa und Purāṇa neben den Vedas und anderen Wissenszweigen aufgezählt, ihr Studium gilt als ein die Götter erfreuendes Werk, ja es wird sogar Itihāsapurāṇa als »fünfter Veda« bezeichnet²⁾. Dass ihnen aber ein mehr volkstümlicher Charakter zukommt, beweist die enge Beziehung, in welche sie zum Atharvaveda gebracht werden³⁾. Den Inhalt dieser Itihāsas und Purāṇas bildeten hauptsächlich Göttersagen und Erzählungen von Dämonen, Schlangengottheiten, alten Weisen (Rṣis) und Königen der Vorzeit. Manchmal aber werden als Texte, durch deren Rezitation die Götter erfreut werden, neben Itihāsas und Purāṇas auch die

¹⁾ Śatapatha-Brāhmaṇa XIII, 4. 3. Śāṅkhāyana-Grhyasūtra I, 22, 11 f. Aśvalāyana-Grhyasūtra I, 14, 6 f., IV, 6, 6. Pāraskara-Grhyasūtra I, 15, 7 f. Āpastambiya-Grhyasūtra 14, 4 f. Vgl. auch A. Weber, Episches im vedischen Ritual (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1891) und H. Lüders in ZDMG, Bd. 58, S. 707 ff.

²⁾ So Chāndogya-Upaniṣad VII, 1 und 7 und im Suttanipāṭa III, 7 (Selasutta). Vgl. auch Joseph Dahlmann, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, Berlin 1895, S. 281 ff., dessen Schlussfolgerungen aber viel zu weit gehen.

³⁾ Chāndogya-Upaniṣad III, 4: »Die Bienen sind der Atharvaveda, das Itihāsapurāṇa die Blume.«

»Männerpreislieder« (gāthā nārāśamsī) erwähnt¹⁾ und diese dürfen wir als die eigentlichen Vorfäder eines Heldenepos ansprechen. Wenn man aber, wie das einige Gelehrte tun²⁾, aus den eben angeführten Stellen schließen wollte, daß es in vedischer Zeit schon ein Sammelwerk von erzählenden Dichtungen unter dem Titel »Itihāsa« oder »Itihāsapurāṇa« gegeben habe, so müßte man auch annehmen, daß ebenso unter dem Titel »Gāthā Nārāśamsī« eine Sammlung von Heldenliedern als Buch vorhanden gewesen sei.

Erwiesen ist das Vorhandensein solcher Sammelwerke oder »Bücher« für die vedische Zeit jedenfalls nicht, auch gar nicht wahrscheinlich³⁾. Daß es aber berufsmäßige Geschichtenerzähler (Aitihāsikas, Paurāṇikas) schon in sehr alter Zeit gegeben hat, wird nicht zu bezweifeln sein. Sicher ist auch, daß es um die Zeit des Buddha (also im 5. Jahrhundert v. Chr.) bereits einen unerschöpflichen Vorrat von Erzählungen in Prosa und Versen — Akhyānas, Itihāsas, Purāṇas und Gāthās — als eine Art litterarisches Gemeingut gegeben haben muß, aus welchem die Buddhisten und Jainas ebenso wie die epischen Dichter geschöpft haben.

Neben dieser Itihāsalitteratur, wie wir den für die vedische Zeit bezeugten litterarischen Gemeinbesitz an erzählenden Dichtungen kurz bezeichnen können, muß es aber auch schon eigentliche epische Gedichte, Helden gesänge, und wohl auch Zyklen epischer Lieder in alter Zeit gegeben haben. Denn die beiden uns allein erhaltenen Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa stellen doch nur den Niederschlag einer langen vorausgehenden Periode epischen Dichtens dar. Lange bevor es diese beiden Epen als solche gegeben hat, müssen Lieder von der großen Völkerschlacht, welche den Gegenstand des Mahābhārata bildet,

¹⁾ Ṣatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 6, 8. Āśvalāyana-Grhyasūtra III, 3.

²⁾ K. F. Geldner, Vedische Studien I, S. 290f. E. Sieg, Die Sagenstoffe des Rgveda und die indische Itihāsatradition I, S. 33. Dagegen H. Oldenberg in Götting. Gel. Anz. 1890, S. 419.

³⁾ Indische Werke haben in der Regel Spezialtitel. Es gibt kein Werk, welches »Brāhmaṇa« oder »Upaniṣad« heißt, sondern eine große Anzahl einzelner Werke, welche nach Schulen oder Lehrern benannt sind. Es ist daher unwahrscheinlich, daß man bestimmte Bücher nur als »Erzählungen« bezeichnet hätte.

und von den Taten des Rāma, des Helden des Rāmāyaṇa, gesungen worden sein. Es ist aber auch nicht gut denkbar, daß die Kämpfe der Kauravas und Pāṇḍavas und die Abenteuer des Rāma die einzigen Gegenstände der Dichtung gewesen seien. Gewiß sind auch viele andere Helden und große Ereignisse in manch anderen Fürstengeschletern besungen worden. Nicht alles von diesem alten Heldengesang, dessen Vorhandensein wir annehmen müssen, ist spurlos verschwunden; in Trümmern und Resten hat sich manches in unseren beiden Epen erhalten¹⁾.

Die Träger dieser Heldendichtung waren die Barden, gewöhnlich Sūtas genannt, welche an den Höfen der Könige lebten und bei großen Festen ihre Lieder vortrugen oder sangen, um den Ruhm der Fürsten zu verkünden. Sie zogen auch mit in die Schlacht, um die Heldentaten der Krieger aus eigener Anschauung besingen zu können. So ist es im Mahābhārata selbst der Sūta Sañjaya, welcher dem König Dhṛtarāṣṭra die Vorgänge auf dem Schlachtfelde schildert. Diese Hofsänger bildeten eine besondere Kaste²⁾, in welcher die epischen Lieder von Geschlecht zu Geschlecht vererbt wurden. In den Kreisen solcher dem Kriegerstande jedenfalls sehr nahestehenden Barden wird die epische Dichtung entstanden sein. Für die Verbreitung der Heldenlieder im Volke sorgten dann auch fahrende Sänger, Kuśilavas genannt, welche die Lieder auswendig lernten und öffentlich zur Laute sangen³⁾. So wird im Rāmāyaṇa — allerdings in einem spät eingeschobenen Gesang⁴⁾ — erzählt, wie die beiden Söhne des Rāma, Kuša and Lava, als wandernde Sänger umherzogen und das von dem Dichter Vālmiki gelernte Gedicht in öffentlicher Versammlung vortrugen.

¹⁾ Vgl. H. Jacobi, Über ein verlorenes Heldengedicht der Sindhu-Sauvīra in den Mélanges Kern, Leide 1903, S. 53 ff.

²⁾ Nach dem Gesetzbuch des Manu (X, 11 und 17) sind die Sūtas eine aus der Vermischung von Kriegern mit Brahmanentöchtern hervorgegangene Mischkaste, während die Māgadhas, welche gewöhnlich auch neben den Sūtas als Sänger genannt zu werden pflegen, aus der Vermischung von Vaiśyas mit Kṣatriyatöchtern hervorgegangen sein sollen. Im Kriege sind die Sūtas auch die Wagenlenker der Fürsten.

³⁾ Vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata I, S. 54 f., 65 f. H. Jacobi, Das Rāmāyaṇa, S. 67.

⁴⁾ I, 4.

Was wir aber als die Volksepen der Inder kennen — *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* — sind nicht die alten Heldenlieder, wie sie jene Hofbarden und jene fahrenden Spielleute Altindiens gesungen haben, von großen Dichtern oder wenigstens von geschickten, dichterisch begabten Sammlern zu einheitlichen Dichtungen verarbeitet, sondern es sind Ansammlungen sehr verschiedenartiger und ungleichwertiger Gedichte, die im Laufe von Jahrhunderten durch fortwährende Einschreibungen und Änderungen entstanden sind. Alte Heldenlieder bilden zwar den Kern der beiden Werke, aber im großen Umfange ist auch die mehr religiöse *Itihāsalitteratur* in sie aufgenommen worden, und durch die Einfügung umfangreicher, religiös belehrender Stücke hat namentlich das *Mahābhārata* den Charakter eines Epos fast ganz eingebüsst.

Was ist das *Mahābhārata*?¹⁾

In der Tat kann man nur in einem sehr beschränkten Sinne vom *Mahābhārata* als einem »Epos« und einem »Gedicht« sprechen. Ja, in gewissem Sinne ist das *Mahābhārata* überhaupt nicht ein

¹⁾ Zur Orientierung über den Inhalt des Epos dient am besten H. Jacobi, *Mahābhārata*, Inhaltsangabe, Index und Konkordanz der Kalkuttaer und Bombayer Ausgaben. Bonn 1903. Über die Probleme des *Mahābhārata* orientiert am besten E. W. Hopkins, *The Great Epic of India, its Character and Origin*. New York 1901. Eine reiche Materialiensammlung — leider zu wenig übersichtlich — enthält A. Holtzmann, *Das Mahābhārata und seine Teile*. In 4 Bänden. Kiel 1892—95. Der Wert dieses großen Werkes ist durch die unhaltbaren Theorien des Verfassers über die Umarbeitungen des *Mahābhārata* wesentlich beeinträchtigt. Unhaltbar sind auch die entgegengesetzten Theorien über die einheitliche Entstehung des Epos, welche Joseph Dahlmann in den Büchern »Das *Mahābhārata* als Epos und Rechtsbuch«, Berlin 1895, »Genesis des *Mahābhārata*«, Berlin 1899, und »Die Sāmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, nach dem *Mahābhārata*«, Berlin 1902, vertreten hat. Das erste dieser Bücher hat aber das große Verdienst, die epischen Studien neu belebt zu haben; es hat zu einer förmlichen »Dahlmann-Litteratur« Anlass gegeben. Vgl. H. Jacobi in Götting. Gel. Anz 1896 Nr. 1 und 1899 Nr. 11; A. Ludwig in Sitzungsber. der kgl. böhmischen Ges. der Wiss., Cl. f. Phil., Prag 1896; A. Barth im *Journal des savants*, avril, juin, juillet 1897 und *Revue de l'histoire des religions*, t. 45, 1902, S. 191 ff.; M. Winternitz im *JRAS* 1897, S. 713 ff. und *WZKM* XIV, 1900, S. 53 ff.; E. W. Hopkins im

dichterisches Erzeugnis, sondern vielmehr — eine ganze Litteratur.

*Mahābhārata*¹⁾ bedeutet »die Erzählung von dem großen Kampf der Bharatas«. Die Bharatas werden bereits im Rig-veda als ein kriegerischer Volksstamm erwähnt, und Bharata, der Sohn des Duḥṣanta und der Śakuntalā, der als Ahnherr des Fürstengeschlechts der Bhāratas gilt, begegnet uns schon in den Brāhmaṇas. Die Wohnsitze dieser Bharatas oder Bhāratas waren das Land am oberen Ganges und an der Jamnā. Unter den Nachkommen des Bharata ragte ein Herrscher namens Kuru hervor, und dessen Nachkommen, die Kauravas (Kuruiden, Kuruinge) waren so lange das Herrschergeschlecht der Bhāratas, dass der Name Kuru oder Kaurava sich im Laufe der Zeit auch als Bezeichnung für den Volksstamm der Bharatas einbürgerte, und ihr Land ist das uns bereits aus dem Yajurveda und den Brāhmaṇas bekannte Kurukṣetra oder »Kuruland«²⁾. Durch einen Familienzwist in dem Fürstenhause der Kauravas kommt es zu einem blutigen Kampfe, einem wahren Vernichtungskampfe, in welchem das alte Kurugeschlecht und damit die Familie der Bhāratas fast ganz zugrunde geht. Die Geschichte dieses blutigen Kampfes — in dem wir wohl ein geschichtliches Ereignis sehen dürfen, obgleich wir von demselben nur aus dem *Mahābhārata* Kunde haben — wurde in Liedern besungen, und irgend ein großer Dichter, dessen Name verschollen ist, hat diese Lieder

American Journal of Philology, 1898, XIX, Nr. 1; W. Cartellieri in WZKM XIII, 1899, S. 57 ff.; J. Kirste im Ind. Ant. XXXI, 1902, S. 5 ff. Aus der älteren Litteratur über das *Mahābhārata* (sie ist zusammengestellt bei Holtzmann a. a. O. IV, S. 165 ff.) verdienen noch hervorgehoben zu werden: Monier Williams, Indian Wisdom, 4. Aufl., London 1893; Søren Sørensen, Om *Mahābhārata's* stilling i den Indiske litteratur (mit einem »Summarium« in lateinischer Sprache), Kopenhagen 1893; A. Ludwig, Über das Rāmāyaṇa und die Beziehungen desselben zum *Mahābhārata* (II. Jahresbericht des wiss. Vereins f. Volkskunde und Linguistik in Prag 1894).

¹⁾ Bhārata bedeutet »Kampf der Bharatas« (*bhārataḥ samgrāmaḥ*, Pāṇini IV, 2, 56). Im *Mahābhārata* selbst finden wir *mahābhārata-yuddha* (XIV, 81, 8) »die große Bharataschlacht«, und *mahābhārata-khyānam* (I, 62, 39) »die Erzählung von der großen Bharataschlacht«, von welch letzterem der Titel »*Mahābhārata*« eine Abkürzung ist.

²⁾ S. oben S. 170.

zu einem Heldengedicht von der grossen Schlacht im Kurufelde vereinigt. So bildet, wie in der Ilias und wie im Nibelungenliede, die Tragik eines furchtbaren Vernichtungskampfes den eigentlichen Gegenstand der Heldendichtung. Dieses alte Helden- gedicht bildet den Kern des Mahābhārata.

Um diesen Kern herum hat sich aber im Laufe von Jahrhunderten eine Unmasse der verschiedenartigsten Dichtungen angesammelt. Zunächst wurden zahlreiche Sagen, welche mit dem alten Heldengedicht in mehr oder weniger losem Zusammenhang stehen — Sagen, die sich auf die Vorgeschichte der Helden beziehen oder von allerlei Abenteuern derselben berichten, ohne daß sie zu dem grossen Kampf irgend einen Bezug haben — in das Gedicht aufgenommen. Aber auch Bruchstücke anderer Heldensagen und Sagenzyklen, die sich auf irgendwelche berühmte Könige und Helden der Vorzeit beziehen, fanden in das Gedicht Eingang, wenn sie auch mit dem Liede von der grossen Kuruschlacht gar nichts zu tun hatten. Was von dieser alten Bardendichtung bereits dem ursprünglichen Gedicht als Neben- handlungen (Episoden) angehörte und was erst später hinzugefügt wurde, wird sich schwerlich jemals entscheiden lassen. Jedenfalls ist unser Mahābhārata nicht bloß das Heldengedicht vom Kampfe der Bhāratas, sondern zugleich auch ein Repertorium der alten Bardendichtung überhaupt.

Es ist aber noch viel, viel mehr. Wir wissen, daß die litterarische Tätigkeit im alten Indien zumeist in den Händen der Priester, der Brahmanen, lag; und wir haben ja gesehen, wie sie die alten, volkstümlichen Zauberlieder des Atharvaveda brahmanisiert, und wie sie die dem Priestertum eigentlich fremde, ja feindliche Philosophie der Upaniṣads mit ihrer Priesterweisheit vermengt haben¹⁾. Je beliebter und volkstümlicher aber nun die Heldenlieder wurden, desto mehr mußte den Brahmanen daran gelegen sein, sich auch dieser epischen Dichtung zu bemächtigen; und sie verstanden es, diese ihrem ganzen Wesen nach ursprünglich rein weltliche Poesie mit ihren eigenen religiösen Dichtungen und mit theologisch-priesterlichem Wissenskram zu vermengen. So kommt es, daß auch Göttersagen, mythologische Erzählungen brahmanischen Ursprungs,

¹⁾ Vgl. oben S. 107 und 201 ff.

aber auch im grossen Umfange lehrhafte Stücke, auf brahmanische Philosophie und Sittenlehre und brahmanisches Recht bezüglich, in das Mahābhārata Aufnahme fanden. Für diese Priesterkaste war gerade das volkstümliche Epos ein willkommenes Mittel, um ihre eigenen Lehren zu verbreiten und so ihre Macht und ihren Einfluss zu verstärken und zu befestigen. Sie waren es, welche alle die zahlreichen Sagen und Legenden (Itihāsas) in das Epos einfügten, in denen von den berühmten Sehern der Vorzeit, den R̄ṣis, den Urvätern der Brahmanen, Wunder erzählt werden — wie sie durch Opfer und Askese ungeheure Macht nicht nur über die Menschen, sondern selbst über die Götter erlangen, und wie sie, wenn sie gekränkt werden, durch ihren Fluch Fürsten und Große, ja selbst Götterkönige zu Falle bringen.

Das Mahābhārata war aber zu sehr ein Volksbuch, zu sehr Eigentum weiterer Volkskreise, insbesondere der Kriegerkaste, als dass es je hätte ein eigentlich brahmanisches Werk oder das Eigentum irgendeiner vedischen Schule werden können. Es waren auch nicht so sehr die vedakundigen und gelehrten Brahmanen, welche sich an dem Ausbau des Mahābhārata beteiligten — daher die auffällig geringe Kenntnis der eigentlich brahmanischen Theologie und Opferwissenschaft, die wir selbst in jenen Teilen des Epos finden, in denen brahmanischer Einfluss unverkennbar ist — als die Purohitas, die Priester, welche ebenso wie die Sūtas (Barden) im Dienste der Könige standen und schon dadurch mit der epischen Dichtung mehr in Berührung kamen. Diese weniger gelehrte Priesterklasse war es auch, welche später als Tempelpriester an berühmten zumeist den Göttern Viṣṇu oder Śiva geweihten Kultstätten und Wallfahrtsorten den Dienst versah und sich litterarisch mit der Pflege der Lokalsagen, die sich an solche heilige Orte knüpften, sowie mit den auf die Götter Viṣṇu und Śiva bezüglichen Legenden beschäftigte. Das geschah, wie wir sehen werden, hauptsächlich in den Purāṇas, aber auch im Mahābhārata, in welches zahlreiche ganz im Stile der Purāṇas gehaltene Lokalsagen, Viṣṇu- und Śivamythen, sowie purāṇaartige Kosmologien, geographische Listen und Genealogien Eingang gefunden haben.

Da aber die epische Dichtung mehr in jenen Gegenden

Indiens gepflegt wurde, wo die Verehrung des Viṣṇu als höchster Gottheit verbreitet war, ist es erklärlich, daß in den religiösen lehrhaften Teilen des Mahābhārata dieser Gott so sehr im Vordergrunde steht, daß das Werk zuweilen den Eindruck eines der Viṣṇuverehrung gewidmeten Erbauungsbuches macht. Daneben fehlt es freilich auch nicht an Śiva-legenden und dem Śivakult gewidmeten Einlagen, welche aber überall leicht als späte Zusätze erkennbar sind. Sie wurden eingefügt, als das Epos sich auch über Gegenden, wo die Śiva-verehrung zu Hause war, verbreitete¹⁾.

Aber noch andere geistliche Kreise gab es in Indien, welche schon in alter Zeit eine litterarische Tätigkeit entfalteten und zum Teil noch mehr als die Brahmanen die großen Massen des Volkes für sich zu gewinnen suchten. Das waren die Asketen, Waldeinsiedler und Bettelmönche, die Begründer von Sekten und Mönchsorden, welche zur Zeit des Buddha in Indien bereits sehr zahlreich waren. Auch diese hatten ihre eigenen Dichtungen: Heiligenlegenden, Weisheitssprüche, in denen sie ihre Lehren von Entzagung und Weltverachtung, von Selbst-aufopferung und Liebe zu allen Wesen predigten, aber auch Fabeln, Parabeln, Märchen und moralische Erzählungen, welche die Weisheits- und Sittenlehren der Asketen durch Beispiele erläutern sollten. Auch diese Asketendichtung ist in ziemlich großem Umfange in das Mahābhārata aufgenommen worden.

So finden wir denn in diesem merkwürdigsten aller Litteraturzeugnisse nebeneinander und durcheinander kriegerische Heldenlieder mit farbenreichen Schilderungen blutiger Kampfesszenen, fromme Priesterpoesie mit oft recht langweiligen Auseinandersetzungen über Philosophie, Religion und Recht, und milde Asketendichtung voll erbaulicher Weisheit und voll überströmender Liebe zu Mensch und Tier.

Darum betrachten auch die Inder selbst das Mahābhārata zwar immer als ein Epos, als ein Werk der Dichtkunst (*kāvya*), aber zugleich auch als ein auf uralter Überlieferung (*smṛti*) beruhendes und daher mit unanfechtbarer Autorität ausgestattetes Lehrbuch (*śāstra*) der Moral, des Rechts und der Philosophie;

¹⁾ Vgl. H. Jacobi in Götting. Gel. Anzeigen 1892, S. 629 f.

und seit mehr als 1500 Jahren diente es den Indern ebenso sehr zur Unterhaltung wie zur Belehrung und Erbauung.

Vor mindestens 1500 Jahren¹⁾ war dieses Mahābhārata auch schon so — oder wenigstens so ähnlich — wie wir es heute in unseren Handschriften und Ausgaben besitzen, ein Werk, welches auch ungefähr denselben Umfang wie unser heutiges Epos hatte. So wie dieses, enthielt es bereits eine lange Einleitung mit einer Rahmenerzählung, einer Geschichte des sagenhaften Ursprungs des Gedichtes und einer Verherrlichung desselben als eines Lehr- und Erbauungsbuches; war in achtzehn Bücher, Parvans genannt, eingeteilt, zu denen auch schon ein neunzehntes Buch *Harivamśa* als »Ergänzung« (Khila) hinzugefügt war; und erreichte einen Umfang von beiläufig 100 000 Strophen (Ślokas). Und bis zum heutigen Tage gilt dieses Riesenwerk trotz all der verschiedenartigen Elemente, aus denen es besteht, den Indern als ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Werk²⁾, welches den altehrwürdigen Ṛṣi Kṛṣṇa Dvai pāyana, auch Vyāsa genannt, zum Verfasser hat. Dieser selbe Ṛṣi soll auch der Ordner der vier *Vedas*³⁾ und der Verfasser der *Purāṇas* sein. Er war nach der Sage nicht nur ein Zeitgenosse, sondern ein naher Verwandter der Helden des Mahābhārata und greift gelegentlich auch in die Handlung des Gedichtes ein. Seine Geschichte wird uns im Mahābhārata sehr ausführlich erzählt.

Er ist der Sohn eines berühmten Asketen, des Ṛṣi Parāśara. Dieser große Heilige erblickt eines Tages die in einem Fische zur Welt gekommene und von Fischerleuten aufgezogene Satyavatī und ist von ihrer Schönheit so entzückt, dass er ihre Liebe begehrte. Sie will ihm aber nur unter der Bedingung zu willen sein, dass sie, nachdem sie ihm einen Sohn geboren, wieder ihre Jungfernschaft zurücklange. Der große Heilige gewährt ihr diesen Wunsch, sowie auch den, dass sie ihren Fischgeruch verliere und einen wunderbaren Duft ausströme. Unmittelbar nach-

¹⁾ Siehe weiter unten das Kapitel über das Alter und die Geschichte des Mahābhārata.

²⁾ Darum wird es auch als eine *Śāmhitā*, d. h. »eine (abgeschlossene) Zusammenstellung«, »ein zusammenhängender Text« bezeichnet, so Mahābh. I, 1, 21.

³⁾ Daher sein Name Vyāsa oder *Vedavyāsa*, d. h. »Ordner«, »Ordner des Veda«.

dem er ihr beigewohnt, gebiert sie auf einer Insel in der Jamnā einen Sohn, welcher Dvaipāyana, »der Inselgeborene«, genannt wird. Der Knabe wächst heran und ergibt sich bald der Askese. Indem er sich von der Mutter verabschiedet, sagt er ihr, daß er jederzeit sofort erscheinen werde, sobald sie nur, wenn sie seiner bedürfe, an ihn denke. Satyavatī aber, wieder zur Jungfrau geworden, wurde später die Gemahlin des Kurukönigs Śāntanu und gebar diesem zwei Söhne, Citrāngada und Vicitravīrya. Nachdem Śāntanu und Citrāngada gestorben waren, wurde Vicitravīrya zum Thronnachfolger bestimmt. Dieser starb jung und kinderlos, hinterliess aber zwei Frauen. Damit nun das Geschlecht nicht aussterbe, beschließt Satyavatī, ihren unehelichen Sohn Dvaipāyana zu berufen, damit er — auf Grund der Rechtssitte des Levirats — seinen Schwägerinnen Nachkommenschaft erwecke. Nun ist aber dieser Dvaipāyana zwar ein großer Büfser und Heiliger, aber ein überaus häßlicher Mann mit struppigem Haar und Bart und finster rollenden Augen, dunkel von Gesicht (daher wohl auch sein Name Kṛṣṇa, »der Schwarze«) und ein übler Geruch geht von ihm aus. Als er daher der einen Prinzessin naht, kann sie seinen Anblick nicht ertragen und schließt die Augen: die Folge davon ist, daß ihr Sohn blind zur Welt kommt. Es ist dies der nachmalige König Dhṛtarāṣṭra. Darauf naht der Heilige der zweiten Frau, und diese erbleicht bei seinem Anblick. Infolgedessen gebiert sie einen Sohn, welcher bleich ist und daher Pāṇḍu, »der Bleiche«, genannt wird. Er ist der Vater der fünf Haupthelden des Epos. Noch einmal soll Dvaipāyana der ersten Frau nahen; aber klüger geworden, schickt sie dem Heiligen, der nichts von der Unterschiebung merkt, ihre Magd, und mit dieser erzeugt er den Vidura, dem im Epos die Rolle eines weisen und wohlwollenden Freundes des Dhṛtarāṣṭra sowohl wie der Söhne des Pāṇḍu zuerteilt wird¹⁾.

Dieser häßliche übelriechende Heilige, Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, den die Legende zu einer Art Großvater²⁾ der Helden des Epos gemacht hat, gilt also den Indern bis zum heutigen

¹⁾ Mahābh. I, 63; 100 ff.

²⁾ Nach dem Gesetz des Levirats ist Vyāsa nur der Erzeuger, nicht der Vater des Dhṛtarāṣṭra und des Pāṇḍu. Als ihr Vater gilt der verstorbene Gatte der beiden Witwen.

Tage als der Verfasser des ganzen Mahābhārata. Erst nachdem seine drei »Söhne« gestorben waren — so erzählt die Einleitung zum Mahābhārata¹⁾ — hat Vyāsa das von ihm verfaßte Gedicht unter den Menschen bekannt gemacht. Und zwar hat er es seinem Schüler Vaiśampāyana mitgeteilt, und dieser trug das ganze Gedicht in den Zwischenpausen des großen Schlangenopfers des Königs Janamejaya vor. Bei dieser Gelegenheit hörte es der Sūta Ugraśravas, Lomaharṣaṇa's Sohn; und unser Mahābhārata beginnt damit, daß die Rṣis, welche bei dem zwölfjährigen Opfer des Śaunaka im Naimiśawalde versammelt sind, den Sūta Ugraśravas ersuchen, ihnen die Geschichte des Mahābhārata, wie er sie von Vaiśampāyana gehört, zu erzählen. Der Sūta erklärt sich hierzu bereit und erzählt die Geschichte von dem Schlangenopfer des Janamejaya, um dann erst zur Wiedergabe der Erzählung des Vaiśampāyana zu schreiten.

Es ist gewifs ein altertümlicher Zug des Mahābhārata, daß es fast durchwegs nur Reden enthält²⁾. Ugraśravas ist der Vortragende der Rahmenerzählung, und in dem Gedicht selbst ist Vaiśampāyana der Sprechende. Innerhalb der Erzählung des Vaiśampāyana werden wieder zahllose eingeschaltete Geschichten — und diese Einschachtelung von Erzählungen in Erzählungen ist in der indischen Litteratur überhaupt sehr beliebt — verschiedenen Personen in den Mund gelegt. In den meisten Fällen werden sowohl die Erzählungen, als auch die Reden der auftretenden Personen nur mit den Prosaformeln »Vaiśampāyana sprach«, »Yudhiṣṭhīra sprach«, »Draupadī sprach« usw. eingeleitet.

So phantastisch auch alles ist, was uns die Einleitung zum Mahābhārata über dessen angeblichen Verfasser mitteilt, so finden

¹⁾ I, 1, 95 ff.

²⁾ »Dafs die alten Epen überall sehr viel Rede und Gegenrede enthalten, kann man auch an der Ilias beobachten; erst in den späteren Epen tritt dieses dramatische Element mehr zurück . . . Das epische Gedicht aber wird erst dadurch vollendet, daß zu den Reden nun auch die Rahmenerzählung in metrische Form gefaßt wird. Eine letzte Stufe ist es, daß die Reden zurücktreten und nur Ereignisse in Versform erzählt werden.« Ernst Windisch, Māra und Buddha (Abhandl. der philolog.-histor. Klasse der K. sächsischen Ges. der Wiss. Leipzig 1895), S. 222 ff. Von jener »letzten Stufe« ist das Mahābhārata noch weit entfernt.

wir in ihr doch auch einige bemerkenswerte Angaben. So heißt es, daß der Ṛṣi Vyāsa sein Werk sowohl in einer kurzen Zusammenfassung als auch in einer ausführlichen Darstellung erzählt habe; ferner, daß verschiedene Rezitatoren das Gedicht an drei verschiedenen Stellen anfangen, und daß sein Umfang nicht immer der gleiche war. Ugraśravas sagt, er kenne das Gedicht in dem Umfange von 8800 Strophen, während Vyāsa erklärt, daß er die Saṃhitā des Bhāratagedichtes in 24 000 Strophen verfaßt habe, »und ohne die Nebenerzählungen wird das Bhārata in diesem Umfange von den Verständigen vorgetragen«. Phantastisch genug heißt es gleich darauf, daß Vyāsa auch ein Epos von 60 hunderttausend Strophen verfaßt habe, und zwar 30 hunderttausend für die Götter, 15 für die Manen, 14 für die Gandharvas und ein Hunderttausend für die Menschen¹⁾. Natürlich soll damit nur der gegenwärtige Umfang des Mahābhārata angedeutet sein, der ihm auch die Bezeichnung śatasāhasrī saṃhitā, »Sammlung von hunderttausend Versen«, eingetragen hat. Man ersieht aus diesen Angaben, daß die Inder selbst trotz ihrem festen Glauben an die Einheitlichkeit des Werkes doch wenigstens eine Erinnerung daran behalten haben, daß das Mahābhārata aus einem ursprünglich kleineren Gedicht erst allmählich zu seinem jetzigen Umfang herangewachsen ist.

Was das Mahābhārata den Indern ist, sagt uns in überschwenglichster Weise die Einleitung zu dem Werke. Da heißt es z. B.:

»Wie die Butter unter allen Arten saurer Milch, wie der Brahmane unter den Ariern, wie die Āraṇyakas unter den Vedas, wie der Unsterblichkeitstrank unter den Arzneien, der Ozean unter allen Gewässern und die Kuh unter den Vierfüßlern am besten ist, so ist von allen Erzählungswerken (Itihāsas) das Mahābhārata das beste.«

»Wer einmal diese Erzählung gehört hat, dem gefällt nichts anderes Hörenwertes mehr; wie dem, der den Gesang des Kokilamännchens²⁾ gehört, der Krähe rauhe Stimme nicht gefällt.«

»Aus diesem vortrefflichsten aller Erzählungswerke entstehen die Gedanken der Dichter, wie die drei Weltenräume aus den fünf Elementen.«

¹⁾ Mahābh. I, 1, 51 ff ; 81; 101 ff.

²⁾ Der Kokila, der indische Kuckuck, ist für indische Dichter dasselbe, was bei unseren Dichtern die Nachtigall ist.

›Wer einem vedakundigen, hochgelehrten Brahmanen einhundert Kühe mit vergoldeten Hörnern schenkt, und wer täglich die heiligen Erzählungen des Bhāratagedichtes hört — die beiden erwerben sich gleiches (religiöses) Verdienst.«

›Ein Siegesspruch ist ja dieses Erzählungswerk: ein König, der zu siegen wünscht, soll es hören, und er wird die Erde erobern und die Feinde besiegen.«

›Dies ist ein heiliges Lehrbuch der Moral (dharma); dies ist das beste Lehrbuch des praktischen Lebens (artha), und auch als ein Lehrbuch der Erlösung (mokṣa)¹⁾ ist es von dem unermesslich weisen Vyāsa vorgetragen worden.«

›Jegliche Sünde, sei sie in Taten, Gedanken oder Worten begangen, weicht alsbald von dem Mann, der dieses Gedicht anhört.«

›In drei Jahren hat der Asket Kṛṣṇa Dvaipāyana, täglich (zur Verrichtung seiner Andachts- und Bußübungen) sich erhebend, diese wunderbare Erzählung, das Mahābhārata, verfaßt. Was in bezug auf Moral, in bezug auf das praktische Leben, in bezug auf Sinnengenuss und in bezug auf die Erlösung¹⁾ in diesem Buche steht — das gibt es anderswo; was hier nicht steht, das gibt es nirgends in der Welt.«

Für uns aber, die wir das Mahābhārata nicht als gläubige Hindus, sondern als kritische Litterarhistoriker betrachten, ist es nichts weniger als ein Kunstwerk; und auf keinen Fall können wir in ihm das Werk eines Verfassers, ja auch nicht einmal das eines geschickten Sammlers und Ordners sehen. Das Mahābhārata als Ganzes ist ein litterarisches Unding. Nie hat eine Künstlerhand versucht — und es wäre ja auch kaum möglich gewesen —, die widerstrebenden Elemente zu einem einheitlichen Gedicht zu vereinigen. Nur poesielose Theologen und Kommentatoren und ungeschickte Abschreiber haben die tatsächlich unvereinbaren und aus verschiedenen Jahrhunderten stammenden Teile schließlich zu einer ungeordneten Masse zusammengeschweißt. Aber in diesem Urwald von Dichtungen, den die Wissenschaft eben erst zu lichten begonnen hat, grünt und sprüsst, unter wildem Gestrüpp verborgen, viel wahre und echte Poesie. Aus der ungefügten Masse leuchten die köstlichsten

¹⁾ Dharma, ›Recht und Sitte‹ oder ›Moral‹, artha, ›Nutzen‹, ›Vorteile‹, ›das praktische Leben‹ und kāma, ›Sinnengenuss‹ sind die drei Ziele des Lebens, gewissermaßen das Um und Auf des menschlichen Daseins, nach der indischen Ethik. Das Endziel alles Strebens aber ist mokṣa, ›die Erlösung‹, zu welcher die verschiedenen Sekten und philosophischen Systeme verschiedene Wege weisen.

Blüten unsterblicher Dichtkunst und tiefgründiger Weisheit hervor. Und gerade weil das Mahābhārata mehr eine ganze Litteratur als ein einziges und einheitliches Werk darstellt und so vieles und so vielerlei enthält, ist es mehr als irgendein anderes Buch geeignet, uns einen Einblick in die tiefsten Tiefen der indischen Volksseele zu gewähren.

Das mag die folgende Übersicht über den Inhalt des Mahābhārata und seiner verschiedenen Bestandteile zeigen¹⁾.

Die Hauptzählung des Mahābhārata.

Vor Jahren hat Adolf Holtzmann (der Ältere) den kühnen Versuch unternommen, »den Grundstoff des Mahābhārata, das alte indische Nationalepos selbst, deutschen Freunden der

¹⁾ Eine vollständige deutsche Übersetzung des Mahābhārata gibt es nicht; Übersetzungen und Bearbeitungen einzelner Stücke sind in den Anmerkungen zu der folgenden Inhaltsübersicht genannt. Die französische Übersetzung von H. Fauche (Paris 1863—1870) reicht nur bis zum Ende des zehnten Buches. Englische Prosaübersetzungen des ganzen Mahābhārata gibt es von Protap Chandra Roy (Kalkutta 1884—1896) und Manmatha Nath Dutt (Kalkutta 1895—1905). Eine schöne poetische Wiedergabe, teils in metrischen Übersetzungen, teils in Prosa-Inhaltsangaben ist »Maha-Bharata, the Epic of Ancient India condensed into English Verse«, by Romesh Dutt. London 1899. Größere und kleinere Auszüge aus dem Mahābhārata findet man auch in John Muirs »Original Sanskrit Texts«, 5 Vols., 1858—1872, Vol. I, 3. Aufl. 1890, und in desselben »Metrical Translations from Sanskrit Writers«, London 1879, sowie in Monier Williams' »Indian Wisdom« 4th ed. London 1893. Eine Sammlung von größeren Stücken aus dem Mahābhārata in französischer Übersetzung gab Ph. E. Foucaux, Le Mahābhārata, onze épisodes tirés de ce poème épique, Paris 1862. Einzelne Episoden in italienischer Übersetzung gibt P. E. Pavolini, Mahābhārata, Episodi scelti e tradotti coll. col. racconto dell' interno poema (Bibliotheca dei popoli I) 1902. Einige Fragmente aus den letzten Büchern des Mahābhārata, von Friedrich Rückert übersetzt, sind herausgegeben in den »Rückert-Studien« von Robert Boxberger, Gotha 1878, S. 84—122. Eine Sammlung der wichtigsten philosophischen Texte des Mahābhārata in guter deutscher Übersetzung kommt mir eben noch knapp vor dem Drucke zu: »Vier philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-Parvan-Bhagavadgītā-Mokshadharma-Anugītā«. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen (Leipzig 1906).

Poesie zum erstenmal zu erschließen¹⁾). Er ging von der unzweifelhaft richtigen Ansicht aus, dass das Mahābhārata nicht »das indische Epos« sei, sondern dass vielmehr nur »die Überreste, die Trümmer der alten indischen Heldengesänge im Mahābhārata . . . in vielfacher Überarbeitung, Erweiterung und Entstellung enthalten seien«. Aber mit beneidenswertem Selbstbewusstsein traute er sich die Fähigkeit zu, aus diesen überarbeiteten und entstellten »Trümmern« das alte, ursprüngliche Heldengedicht wiederherstellen zu können. Er glaubte, durch Auslassungen, Kürzungen und Veränderungen ein indisches Heldengedicht in deutschen Versen geschaffen zu haben, welches von dem eigentlichen Mahābhārata, wie es die alten indischen Barden gesungen, eine bessere Vorstellung gebe, als es etwa eine wörtliche Übersetzung des uns vorliegenden Urtextes tun würde. Nun hat Holtzmann gewifs mit genialem Blick und tiefem dichterischem Gefühl oft das Richtige getroffen; er hat sich aber auch mit so grenzenloser Willkür von dem Sanskrittext entfernt, dass sein Werk doch nur als eine sehr freie Umdichtung des alten Mahābhārata, aber keinesfalls als ein treues Abbild desselben gelten kann. In der Tat ist das, was Holtzmann versucht hat, ein Ding der Unmöglichkeit. Jedem Versuch, »das alte indische Nationalepos selbst« in seiner Ursprünglichkeit wiederherzustellen, wird immer so viel Willkürliches anhaften, dass er nur einen rein subjektiven Wert haben kann.

Hingegen ist es verhältnismässig leicht, aus der ungeheueren Masse von Gesängen des Mahābhārata einen Kern herauszuschälen, nämlich die Erzählung vom Kampfe der Kauravas und der Pāṇavas, welche jedenfalls den Vorwurf des eigentlichen Epos bildete. Das soll in dem nachfolgenden, notwendigerweise kurzen Auszuge geschehen. Wir verfolgen die Geschichte von dem großen Kampfe, indem wir auch die wichtigsten auf die Haupthelden bezüglichen Nebenerzählungen nach Möglichkeit berücksichtigen. Dabei wollen wir uns nicht auf zweifelhafte Hypothesen über das »ursprüngliche« Epos einlassen, sondern getreu unserem jetzt vorhandenen Mahābhāratatexte folgen, indem wir nur vorläufig alles beiseite lassen, was nicht auf die Hauptzählung bezug hat.

¹⁾ Indische Sagen. 2. Teil: Die Kuruinge. Karlsruhe 1846.

Die Herkunft der Kauravas und der Pāṇḍavas.

Im Lande der Bharatas herrschte einmal ein König aus dem Kurugeschlecht, Śāntanu mit Namen. Dieser hatte von der zu einem Menschenweibe gewordenen Gaṅgā¹⁾ einen Sohn, Namens Bhīṣma, welchen er zum Thronnachfolger bestimmt hatte. Eines Tages, als dieser bereits zu einem trefflichen, mit allen Kriegertugenden ausgestatteten Helden herangewachsen war, traf Śāntanu die schöne Fischerstochter Satyavatī, verliebte sich in sie und begehrte sie zum Weibe. Ihr Vater aber, der König der Fischersleute, wollte sie ihm nur unter der Bedingung geben, dass der von seiner Tochter geborene Sohn den Thron erben solle. Darauf wollte Śāntanu nicht eingehen, so schwer es ihm wurde, auf die Geliebte zu verzichten. Bhīṣma aber merkte bald die Niedergeschlagenheit seines Vaters, und als er den Grund derselben erfahren hatte, begab er sich selbst zu dem Fischerkönig, um für seinen Vater um Satyavatī zu werben. Er erklärt nicht nur, auf den Thron verzichten zu wollen, sondern nimmt auch das Gelübde der Keuschheit auf sich, damit nicht etwa ein Sohn von ihm als Thronnachfolger in Frage käme, worauf ihm der Fischer gern seine Tochter gibt. Śāntanu heiratet also Satyavatī und erzeugt mit ihr zwei Söhne, Citrāṅgada und Vicitravīrya. Nachdem Śāntanu bald darauf gestorben war und den jungen Citrāṅgada ein Gandharva im Kampfe getötet hatte, weihte Bhīṣma, als der Senior der Familie, den Vicitravīrya zum König. Dieser aber starb jung und kinderlos, obgleich er zwei Frauen hatte. Damit nun das Geschlecht nicht aussterbe, bittet Satyavatī den Bhīṣma, nach dem alten Rechtsbrauche des Levirats mit den hinterbliebenen Witwen des Vicitravīrya Nachkommenschaft zu erzeugen. Bhīṣma aber weist auf sein Gelübde der Keuschheit hin und erklärt, dass wohl die Sonne ihren Glanz, das Feuer seine Hitze, der Mond die Kühle seiner Strahlen, Gott Indra seine Tapferkeit, Gott Dharma²⁾ seine Gerechtigkeit aufgeben, er aber nie und nimmer sein gegebenes Wort brechen könne. Da erinnert sich Satyavatī ihres unehelichen Sohnes Vyāsa und fordert mit Zustimmung des Bhīṣma ihn auf, für die Erhaltung des Geschlechtes Sorge zu tragen. Und der heilige Vyāsa erzeugt, wie wir schon gesehen haben³⁾, den Dhṛtarāṣṭra, den Pāṇḍu und den Vidura. Da Dhṛtarāṣṭra blind geboren war, wurde der jüngere Bruder Pāṇḍu zum König eingesetzt. Dhṛtarāṣṭra heiratete Gāndhārī, die Tochter des Gāndhārakönigs, und sie gebar ihm hundert Söhne, von denen der älteste Duryodhana hiefs. Pāṇḍu aber hatte zwei Frauen, Pr̥thā oder Kuntī, die Tochter eines Königs der Yādavas, und Mādrī, die Schwester des Śātya, des Königs der Madras. Kuntī gebar ihm drei Söhne: Yudhiṣṭhīra, den ältesten, Arjuna und Bhīma, der am

¹⁾ Göttin des Flusses Ganges.

²⁾ Der Todesgott und zugleich der Gott der Gerechtigkeit.

³⁾ Oben S. 269.

selben Tage wie Duryodhana geboren wurde, während Mādrī die Mutter der beiden Zwillinge Nakula und Sahadeva wurde.

Eine sehr phantastische (schwerlich dem alten Gedichte angehörige) Geschichte wird erzählt, wonach diese fünf Haupthelden des Epos nicht von Pāṇḍu, sondern für Pāṇḍu gezeugt worden sein sollen. Pāṇḍu — so wird erzählt — hat auf der Jagd ein Antilopenpärchen bei der Begattung getötet. In Wirklichkeit ist es aber ein R̄ṣi, der Antilopengestalt angenommen hat, um der Liebe zu pflegen. Dieser R̄ṣi spricht nun über Pāṇḍu den Fluch aus, dass er beim Liebesgenuss sterben solle. Daraufhin beschließt Pāṇḍu, ein Asketenleben zu führen und auf den Geschlechtsgenuss zu verzichten. Damit er aber doch Nachkommenschaft erhalte, werden von Kuntī die Götter herbeigerufen, damit sie ihr Kinder erzeugen. Dharma, der Gott der Gerechtigkeit, erzeugt mit ihr den Yudhiṣṭhīra, der Windgott Vāyu den starken Bhīma und der Götterfürst Indra den Arjuna. Auf Bitten der Kuntī wohnen die beiden Aśvins der Mādrī bei und erzeugen mit ihr die Zwillinge Nakula und Sahadeva.

Die Pāṇḍavas und Kauravas am Hofe des Dhṛtarāṣṭra.

Nachdem Pāṇḍu bald darauf gestorben war, übernahm der blinde Dhṛtarāṣṭra die Regierung. Die fünf Söhne des Pāṇḍu zogen mit ihrer Mutter Kuntī — Pāṇḍus zweite Frau Mādrī hatte sich mit ihm als Witwe verbrennen lassen — an den Hof des Königs Dhṛtarāṣṭra nach Hastināpura und wurden dort zusammen mit den Prinzen, ihren Vettern, erzogen.

Schon in den Kinderspielen zeichneten sich die Söhne des Pāṇḍu vor denen des Dhṛtarāṣṭra aus und erregten die Eifersucht der letzteren. Bhīma insbesondere war äußerst übermütig und gab manche Proben unbändiger Kraft, die den Kindern des Dhṛtarāṣṭra recht unangenehm waren. Wenn die Kinder z. B. auf einen Baum stiegen, schüttelte er ihn so, dass die Vettern samt den Früchten heruntergepurzelt kamen. Duryodhana war daher dem Bhīma sehr gehässig und machte auch mehrere Anschläge gegen sein Leben, ohne ihm aber etwas anhaben zu können. Die Knaben wuchsen heran und erhielten zwei berühmte, waffenkundige Brahmanen, Kṛpa und Drona, zu Lehrern im Waffenhandwerk. Zu ihren Schülern gehörten außer den Söhnen des Dhṛtarāṣṭra und des Pāṇḍu auch Aśvatthāman, ein Sohn des Drona, und Karṇa, der Sohn eines Sūta oder Wagenlenkers. Duryodhana und Bhīma wurden bald die besten Schüler des Drona im Keulenkampf, Aśvatthāman in Zauberkünsten, Nakula und Sahadeva im Schwertkampf und Yudhiṣṭhīra im Wagenkampf. Arjuna aber war nicht nur der tüchtigste Bogenschütze, sondern übertraf alle andern in jeder Beziehung. Daher waren die Söhne des Dhṛtarāṣṭra überaus eifersüchtig auf ihn.

Als die Prinzen ihre Lehrzeit beendet hatten, veranstaltete Drona einen Wettkampf, bei dem seine Schüler ihre Künste zeigen sollten.

Es ist eine glänzende Festversammlung; der König, die Königinnen und zahlreiche Helden sind anwesend. Bhīma und Duryodhana führen einen Keulenkampf auf, der so ernst zu werden droht, daß die Kämpfenden getrennt werden müssen. Arjuna erntet allgemeinen Beifall durch seine Kunst im Bogenschießen. Aber auch Karṇa tritt in die Arena und vollführt dieselben Künste wie Arjuna, worüber dieser sehr erzürnt ist, während Duryodhana den Karṇa freudig umarmt und ihn seiner ewigen Freundschaft versichert. Karṇa fordert den Arjuna zum Zweikampf heraus, wird aber als Abkömmling eines Wagenlenkers von den Pāṇḍavas verhöhnt.

Yudhiṣṭhīra wird Thronfolger. Verschwörung gegen ihn und seine Brüder. (Das Lackhaus.)

Ein Jahr darauf setzte Dhṛtarāṣṭra den durch Tapferkeit wie durch alle andern Tugenden gleich ausgezeichneten Yudhiṣṭhīra (als den Erstgeborenen der Kurufamilie) zum Thronfolger ein. Die übrigen Pāṇḍavas bildeten sich noch weiter in den Waffen aus und unternahmen auch auf eigene Faust siegreiche Eroberungszüge. Als Dhṛtarāṣṭra von diesen Waffentaten der immer mächtiger werdenden Pāṇḍavas hörte, wurde er um die Zukunft seiner eigenen Linie einigermaßen besorgt. Als daher Duryodhana, sein jüngerer Bruder Duṣṣāsana, sein Freund Karṇa und sein mütterlicher Oheim Śakuni eine Verschwörung gegen die Pāṇḍavas anzettelten, fanden sie bei dem alten König bereitwillige Unterstützung. Sie überredeten Dhṛtarāṣṭra, die Pāṇḍavas unter irgend einem Vorwand nach Vāraṇāvata zu entfernen. Dort ließ Duryodhana durch einen geschickten Baumeister ein Haus aus Lack und andern leicht entzündlichen Stoffen bauen, in welchem die Pāṇḍavas wohnen sollten. In nachtschlafender Zeit sollte dann das Haus angezündet werden, damit die Pāṇḍavas ihren Untergang fänden. Vidura aber teilt dem Yudhiṣṭhīra insgeheim — er bedient sich dabei einer Mlecchasprache, d. h. einer den übrigen nicht verständlichen Sprache eines nichtindischen Volksstammes — den heimtückischen Plan mit. Um aber keinen Verdacht zu erregen, da sie fürchteten, Duryodhana würde sie sonst auf andere Weise durch Meuchelmörder töten lassen, gehen sie scheinbar auf den Plan ein, begeben sich nach Vāraṇāvata und beziehen das Lackhaus. Durch einen unterirdischen Gang aber, den sie heimlich anlegen ließen, entflehen sie in den Wald, nachdem sie das Haus, in welchem nebst dem Baumeister nur noch ein betrunkenes Weib niedriger Kaste mit fünf Söhnen schläft, selbst angezündet haben. Während alle Leute glauben, die Pāṇḍavas mit ihrer Mutter Kuntī seien verbrannt, und am Hofe des Dhṛtarāṣṭra die Totenfeier abgehalten wird, irren die fünf Brüder mit ihrer Mutter im Walde jenseits des Ganges umher. In finsterer Nacht befinden sie sich mitten im dichten Walde — müde, hungrig und durstig. Kuntī klagt über Durst, und Bhīma bringt die Mutter und seine vier Brüder zu einem Bananenbaum, wo sie sich ausruhen sollen, während er Wasser suchen

will. Den Wasservögeln folgend, kommt er zu einem Teich, wo er badet und trinkt und die Oberkleider ins Wasser taucht, um den übrigen Wasser zu bringen. Eiligst kehrt er zurück, findet aber die Seinen alle unter dem Baume eingeschlafen. Wie er die Mutter und die Brüder so schlafend liegen sieht, beklagt er in bitteren Worten ihr trauriges Schicksal.

H iđimba, der Riese, und seine Schwester.

In der Nähe dieses Bananenbaumes haust ein gräulicher, menschenfressender Riese, der Rākṣasa H iđimba. Er riecht Menschenfleisch, und von einem hohen Baume aus sieht er die Schlafenden. Ihm wässert der Mund nach dem lang entbehrten Genusse und er fordert seine Schwester, die Riesin H iđimbā, auf, nachzusehen, was es für Leute seien; dann wollten sie zusammen sich an der Menschen frischem Fleisch und Blut gütlich tun und nachher fröhlich tanzen und singen. Die Riesin geht hin; aber kaum hat sie den Bhīma erblickt, so wird sie von heftiger Liebe zu dem kräftigen Heldenjüngling ergriffen. Sie verwandelt sich daher in ein schönes menschliches Weib und geht lächelnd auf Bhīma zu, erzählt ihm, daß dieser Wald von dem menschenfressenden Rākṣasa, ihrem Bruder, heimgesucht sei, der sie hergeschickt habe; daß sie ihn aber liebe und keinen andern Mann zum Gatten haben wolle, als ihn; er möge sich ihrer freuen, sie werde ihn retten. Bhīma antwortet, er denke nicht daran, sich der Lust hinzugeben und Mutter und Brüder im Stiche zu lassen. H iđimbā erwidert, er möge nur seine Angehörigen aufwecken, sie werde sie alle retten. Bhīma aber erklärt, es werde ihm nie einfallen, seine Mutter und seine Brüder aus süßem Schlummer zu wecken; vor Rākṣasas, Yakṣas (Elfen), Gandharvas und dergleichen Gelichter habe er keine Angst, er werde auch mit dem Menschenfresser fertig werden. Da kommt auch schon der Riese H iđimba, dem seine Schwester zu lange ausbleibt, selbst daher und will die verliebte H iđimbā im Zorne töten. Bhīma aber stellt sich ihm entgegen und fordert ihn zum Kampfe heraus. Nach furchtbarem Ringen, während dessen die Brüder erwachen, erschlägt er den Riesen. Nun will er auch die H iđimbā dem Bruder nachsenden, aber Yudhiṣṭhira ermahnt ihn, doch nicht ein Weib zu töten. Auf ihr flehentliches Bitten läßt er sich schließlich herbei, sich mit ihr so lange zu vereinigen, bis sie einen Sohn geboren habe. Yudhiṣṭhira ordnet an, daß Bhīma tagsüber bei der Riesin weilen möge, aber vor Sonnenuntergang stets zurückkehren müsse. So fliegt denn H iđimbā mit Bhīma durch die Luft auf liebliche Bergeshöhen, wo sie sich dem Liebesspiel hingeben, bis sie empfängt und einen Sohn gebiert, der auch ein mächtiger Rākṣasa ist. Sie nennen ihn Ghaṭotkaca. Dieser hat später den Pāṇḍavas in der großen Schlacht gute Dienste geleistet¹⁾.

¹⁾ Eine sehr freie Bearbeitung der H iđimba-Episode hat Friedrich Rückert gegeben. (Werke, herausg. von C. Beyer, Bd. 6, S. 426 ff.)

Der Riese Baka und die Brahmanenfamilie.

Die Pāñdavas ziehen nun, als Büsler verkleidet, unter mancherlei andern Abenteuern, von Wald zu Wald und kommen schliefslich in eine Stadt Ekacakrā, wo sie unerkannt im Hause eines Brahmanen Aufenthalt nehmen. Bei Tage erbetteln sie sich ihre Speise und bringen sie abends nach Hause, wo Kuntī das ganze Essen in zwei Hälften teilt — die eine für Bhīma, die andere für alle übrigen. Eines Tages ist Kuntī mit Bhīma allein zu Hause. Da dringt aus den Gemächern des Brahmanen, bei dem sie Gastfreundschaft geniesen, lautes Jammern und Wehklagen. Und sie hören, wie erst der Brahmane unter bitteren Klagen über das Menschenlos überhaupt erklärt, dass es am besten sei, wenn er samt seiner Familie in den Tod ginge. Denn er könnte es nie über sich gewinnen, die treue Gattin, die geliebte Tochter oder gar das Söhnchen zu opfern, und anderseits müsste er, wenn er allein stürbe, die Seinen sicherem Elend überlassen. Darauf ergreift die Frau des Brahmanen das Wort und sagt: Er müsse am Leben bleiben, um für seine Kinder zu sorgen und das Geschlecht zu erhalten. Sie aber habe, nachdem sie ihm einen Sohn und eine Tochter geboren, den Zweck ihres Daseins erfüllt und könne ruhig sterben. Wenn er stürbe, so könnte ja sie allein nie ihre beiden Kinder ernähren und beschützen; sie könnte weder ihre Tochter vor unwürdigen Männern bewahren, noch ihrem Sohne die eines Brahmanen würdige Erziehung geben. Er könne ja auch wieder eine zweite Frau nehmen, während sie als Witwe doch nur ein bedauernswertes Los hätte. »Wie Vögel sich gierig auf ein weggeworfenes Stück Fleisch stürzen, so die Männer auf eine des Gatten beraubte Frau. Darum werde sie ihr Leben opfern. Nun beginnt die Tochter, welche die Reden ihrer Eltern gehört hat, zu sprechen und sucht zu beweisen, dass es ihr allein zu komme, für die Familie zu sterben. »Sagt man doch: das eigene Selbst ist der Sohn, ein Freund die Gattin, ein Elend aber die Tochter. Befreie dich selbst von diesem Elend und las mich meine Pflicht erfüllen.« Während diese drei so miteinander reden und schliefslich alle zusammen in Weinen ausbrechen, tritt das kleine Söhnchen mit weitgeöffneten Augen auf jeden einzelnen zu und spricht lächelnd mit süsser, kindlicher Stimme: »Weine nicht, Vater! Weine nicht, Mutter! Weine nicht, Schwester!« Und frohgemut nimmt der Kleine einen Grashalm vom Boden und spricht: »Mit dem werde ich den menschenfressenden Rākṣasa töten!« Und so tief betrübt sie auch alle waren — als sie des Knaben süsse Stimme hörten, ward ihr Herz von Freude erfüllt. Diesen Augenblick benützt Kuntī, die Mutter der Pāñdavas, um einzutreten und sich zu erkundigen, was denn eigentlich los sei. Da erfährt sie denn, dass in der Nähe der Stadt ein menschenfressender Rākṣasa, der Riese Baka, hause, dem die Einwohner der Stadt in gewissen Zeiträumen eine Wagenladung Reis, zwei Büffel und einen Menschen als Tribut bringen müssen. Abwechselnd komme immer eine andere Familie daran, und jetzt sei gerade die Reihe an ihnen.

Darauf tröstet Kuntī den Brahmanen und schlägt vor, daß einer ihrer fünf Söhne dem Rāksasa seinen Tribut bringe. Der Brahmane aber will nichts davon wissen, daß ein Brahmane, und noch dazu ein Gast, für ihn das Leben opfere. Da erklärt ihm Kuntī, daß ihr Sohn ein großer Held sei — was er aber niemand verraten dürfe —, der den Rāksasa gewiß töten werde. Bhīma ist sofort bereit, der Aufforderung der Mutter Folge zu leisten und fährt am nächsten Morgen mit dem Wagen, der die für den Rāksasa bestimmten Speisen enthält, in den Wald, wo der Unhold haust. Sobald er in den Wald kommt, beginnt er — dies wird mit großem Humor geschildert — die Speisen selbst zu essen und läßt sich auch durch den heranstürmenden Riesen nicht irre machen. Selbst als der wutentbrannte Rāksasa mit beiden Händen auf ihn losschlägt, läßt er ruhig weiter. Erst nachdem er alles aufgegessen hat, rüstet er sich zum Kampfe. Die mächtigsten Bäume des Waldes reißen sie aus und schleudern sie aufeinander. Dann aber beginnt ein gewaltiges Ringen, welches damit endet, daß Bhīma den Riesen über seinem Knie entzwei bricht. Den übrigen Rāksasas, den Verwandten und Untergebenen des Baka, nimmt Bhīma das Versprechen ab, keinen Menschen mehr zu töten und kehrt zu den Brüdern zurück. In der Stadt herrscht große Freude. Aber das Inkognito der Pāṇḍavas wird gewahrt.

Gattenselbstwahl und Heirat der Draupadī.

Nach einiger Zeit entschließen sich die Pāṇḍavas, die Stadt Ekacakrā zu verlassen und ins Pañcālaland zu wandern. Auf dem Wege dahin erfahren sie, daß Drupada, der König der Pañcālas, soeben im Begriffe sei, die Gattenselbstwahl¹⁾ seiner Tochter zu veranstalten. Die Brüder beschließen, sich auch an dem Feste zu beteiligen und begeben sich, als Brahmanen verkleidet, in die Residenzstadt des Drupada, wo sie im Hause eines Töpfers unerkannt leben, indem sie sich als Brahmanen ihren Unterhalt erbetteln. Drupada aber hatte einen sehr festen Bogen machen, mittels einer künstlichen Vorrichtung hoch in der Luft ein Ziel aufrichten und verkünden lassen, daß nur derjenige Held seine Tochter Kṛṣṇā beim Svayamvara eringen könne, der den Bogen spannen und das aufgesteckte Ziel treffen würde. Fürsten aller Länder, darunter auch die Kauravas, Duryo-

¹⁾ Svayamvara, d. h. »Selbstwahl«, ist eine Form der Ehegründung oder Verlobung, welche darin besteht, daß die Königs-tochter sich unter den versammelten Fürsten und Helden (nachdem der Vater eine feierliche Einladung hat ergehen lassen) den Gatten selber auswählt, indem sie dem Erwählten einen Kranz um den Hals hängt, worauf dann die Hochzeit stattfindet. Während der Svayamvara in der epischen Dichtung sehr häufig geschildert wird, erwähnen die brahmanischen Gesetzbücher, die sonst die verschiedenen Arten der Ehegründung sehr ausführlich behandeln, diese Sitte gar nicht.

dhana und seine Brüder, nebst Karṇa folgen der Einladung des Königs Drupada und versammeln sich in der festlich geschmückten Halle, in welcher die Gattenselbstwahl stattfinden soll. Auch zahllose Brahmanen strömen als Zuschauer herbei, unter ihnen die fünf Pāṇḍavas. Mehrere Tage hindurch finden glänzende Festlichkeiten statt, und die fremden Könige und Brahmanen werden als Gäste großartig bewirtet. Endlich am sechzehnten Tage tritt unter den üblichen Zeremonien die wunderschöne Kṛṣṇā, herrlich gekleidet und geschmückt, in den Saal, den Blumenkranz in der Hand. Ihr Bruder Dhṛṣṭadyumna verkündet mit lauter Stimme: »Höret, all ihr Fürsten insgesamt! Hier ist der Bogen, hier sind die Pfeile, dort ist das Ziel. Treffet es durch das Loch der Vorrichtung mit den fünf scharfen, luftdurchschwirrenden Pfeilen. Wer, mit edler Geburt, Schönheit und Kraft ausgestattet, diese große Tat vollbringt, dessen Gemahlin soll meine Schwester Kṛṣṇā heute sein — nicht eitel ist meine Rede.« Darauf nennt er seiner Schwester die Namen aller anwesenden Könige, mit Duryodhana beginnend. Alle verlieben sich sofort in die reizende Kṛṣṇā, einer ist auf den andern eifersüchtig und jeder einzelne hofft, sie zu gewinnen. Einer nach dem andern versucht nun, den Bogen zu spannen, aber keinem will es gelingen. Da tritt Karṇa vor; schon hat er den Bogen gespannt und ist bereit, das Ziel zu treffen, da ruft Kṛṣṇā mit lauter Stimme: »Einen Wagenlenker wähle ich nicht.« Mit bitterem Lachen und einem Blick zur Sonne wirft Karṇa den Bogen wieder hin. Vergeblich versuchen noch die mächtigen Könige Śiśupāla, Jarāsandha und Śalya den Bogen zu spannen. Da erhebt sich Arjuna aus der Mitte der Brahmanen. Unter lautem Gemurmel des Beifalls derjenigen, die den stattlichen Jüngling bewundern, und des Widerspruchs jener, die sich darüber ärgern, dass ein Brahmane mit Kriegern in die Schranken zu treten wage, schreitet er auf den Bogen zu, spannt ihn im Nu und schießt das Ziel herab. Da Kṛṣṇā den göttlergleichen Jüngling sieht, reicht sie ihm erfreut den Kranz, und Arjuna verlässt, von der Königstochter gefolgt, die Halle.

Da aber die versammelten Könige merken, dass Drupada wirklich seine Tochter dem Brahmanen geben wolle, sehen sie dies für eine Beleidigung an; denn eine Gattenselbstwahl sei nur für Krieger, nicht für Brahmanen bestimmt. Sie wollen den Drupada töten. Aber Bhīma und Arjuna eilen ihm zu Hilfe. Bhīma reißt einen mächtigen Baum aus und steht furchtbar wie der Todesgott da. Arjuna stellt sich mit gespanntem Bogen neben ihn. Karṇa kämpft mit Arjuna, Śalya mit Bhīma. Nach hartem Kampfe erklären sich Karṇa und Śalya für besiegt. Die Könige geben den Kampf auf und kehren in ihre Heimat zurück. Die Pāṇḍavas aber ziehen mit Kṛṣṇā ab und begeben sich zum Töpferhaus, wo Kuntī bereits besorgt auf sie wartet. Hier nun erklärt Arjuna vor der Mutter und den Brüdern, dass er die von ihm gewonnene Kṛṣṇā, die Tochter des Drupada, nicht allein heiraten werde, sondern dass sie nach altem Familienbrauch die gemeinsame Gattin aller fünf Brüder werden müsse.

Unter denjenigen, welche bei der Gattenselbstwahl zugegen waren, befand sich auch Kṛṣṇa, der Häuptling eines Clans der Yādavas und der Vetter der Pāṇḍavas (denn Vasudeva, Kṛṣṇas Vater, war der Bruder der Kuntī). Er war der einzige, welcher die Pāṇḍavas trotz ihrer Verkleidung erkannt hatte. Er folgte daher, begleitet von seinem Bruder Baladeva, den Pāṇḍavas, besuchte sie im Töpferhaus und gab sich ihnen als ihr Verwandter zu erkennen. Die Pāṇḍavas waren darüber sehr erfreut. Damit diese aber nicht erkannt würden, entfernten sich Kṛṣṇa und Baladeva bald wieder.

Auch Prinz Dhrṣṭadyumna war den Pāṇḍavas heimlich gefolgt, um zu erfahren, wer denn eigentlich der Held sei, der seine Schwester zur Gemahlin gewonnen. Er verbirgt sich im Töpferhaus und beobachtet, wie die Brüder heimkehren und ihre Mutter ehrfurchtsvoll begrüßen, wie Kuntī die Draupadī¹⁾ in bezug auf die Zubereitung und Verteilung der Speisen unterweist, wie sie sich dann nach dem Abendessen zur Ruhe begeben, indem der jüngste der Brüder ein Lager von Kuśagras ausbreitet, auf welchem sich die fünf Brüder der Reihe nach jeder auf seinem Antilopenfell hinstrecken, während die Mutter zu ihren Häuptern und Draupadī zu ihren Füßen ihr Nachtlager aufschlagen; und er hört, wie sich die Brüder vor dem Einschlafen noch mit allerlei Gesprächen über Waffen und Kriegstaten unterhalten. Darauf eilt Dhrṣṭadyumna zu seinem Vater zurück, um ihm zu berichten, dass die angeblichen Brahmanen, nach ihren Gesprächen zu schliefen, Krieger sein müssten, worüber der König hocherfreut ist. Am nächsten Morgen lässt Drupada die Pāṇḍavas in den Palast einladen, um die Hochzeit seiner Tochter in feierlicher Weise zu begehen. Nun erst teilt ihm Yudhiṣṭhīra mit, dass sie die totgeglaubten Söhne des Pāṇḍu seien, worüber Drupada sehr froh ist; denn es war immer sein Wunsch gewesen, den tapferen Arjuna zum Schwiegersohn zu haben. Da er aber die feierliche Vermählung seiner Tochter mit Arjuna vornehmen will, ist er einigermaßen erstaunt und wenig erfreut, als ihm Yudhiṣṭhīra die Mitteilung macht, dass Kṛṣṇa die gemeinsame Gattin aller fünf Brüder werden müsse. Die Bedenken, die er äußert, werden aber durch den Hinweis auf den alten Familienbrauch der Pāṇḍavas beschwichtigt, und Draupadī wird zuerst dem Yudhiṣṭhīra als dem Ältesten, dann in der Reihenfolge des Alters den vier andern Brüdern vor dem heiligen Feuer als Gattin angetraut²⁾.

¹⁾ Kṛṣṇa, 'die Schwarze', wird gewöhnlich Draupadī, d. h. 'Tochter des Drupada', genannt.

²⁾ Das Epos hat in dieser Fünfmännerehe unzweifelhaft einen alten Zug der Sage treu bewahrt. Denn die Polyandrie oder vielmehr die Gruppenehe, von welcher die Ehe der Pāṇḍavas ein Beispiel bietet, kommt zwar in einzelnen Gegenden Indiens auch heute noch vor, ist aber sonst im alten Indien durchaus nicht als rechtmäßige Eheform bezeugt und widerspricht ganz und gar den brahmanischen Anschauungen. Wenn Drupada sagt (I, 197, 27): 'Das Gesetz lehrt,

Kuntī segnet ihre Schwiegertochter. Den Neuvermählten aber sendet Krṣṇa reiche und überaus kostbare Hochzeitsgeschenke.

dass ein Mann viele Frauen hat; aber man hat nie gehört, dass eine Frau viele Männer zu Gatten habe«, so gibt er damit nur der allgemein indischen Anschauung Ausdruck. Wenn trotzdem im Epos die fünf Haupthelden nur eine Gattin haben, so ist dies ein Beweis dafür, dass dieser Zug so enge mit der ganzen Sage und dem alten Epos verwoben war, dass selbst in späterer Zeit, als das *Mahābhārata* mehr und mehr einen brahmanischen Charakter erhielt und zu einem religiösen Lehrbuch wurde, nicht daran gedacht werden konnte, diesen Zug zu beseitigen. Man bemühte sich nur, durch mehrere ziemlich ungeschickt eingefügte Erzählungen die Fünfmännerehe zu rechtfertigen. Einmal erzählt Vyāsa die alberne Geschichte von einer Jungfrau, die keinen Mann bekommen konnte und den Gott Śiva anflehte, dass er ihr einen Gatten besorge. Weil sie nun fünfmal gerufen hatte: »Gib mir einen Gatten«, verspricht ihr Śiva fünf Gatten — in einer späteren Geburt. Diese Jungfrau ist als Krṣṇa, Drupadas Tochter, wiedergeboren und erhält daher die fünf Pāṇḍavas zu Gatten. Nicht viel geistreicher ist eine zweite Geschichte. Die Pāṇḍavas, die im Töpferhaus als bettelnde Brahmanen leben, kommen mit Draupadī nach Hause und melden ihrer Mutter, dass sie »die Almosen«, die sie auf ihrem Bettelgang gesammelt, gebracht haben. Ohne aufzusehen, sagt Kuntī gewohnheitsmäßig: »Genießt es alle miteinander«. Dann erst bemerkt sie, dass »das Almosen« eine Frau ist, und ist sehr bestürzt; aber das Wort einer Mutter darf nicht unwahr gemacht werden, und es muss dabei sein Bewenden haben, dass die fünf Brüder die Draupadī gemeinsam genießen. Eine dritte Geschichte, welche wieder Vyāsa dem Drupada erzählt, ist die śivaitische »Fünf-Indra-Erzählung« (*pañcendropākhyānam*), ein höchst phantastischer und verworrender Bericht, nach welchem Indra zur Strafe dafür, weil er den Śiva beleidigt hat, fünfach geteilt auf der Erde wiedergeboren und eine Inkarnation der Lakṣmī oder Śrī (Göttin des Glückes und der Schönheit) zu seiner Frau bestimmt wird. Die fünf Pāṇḍavas sind Inkarnationen des einen Indra, Draupadī ist eine Inkarnation der Lakṣmī; so hat Draupadī eigentlich nur einen Gemahl! Es wird nicht einmal der Versuch gemacht, diese drei Rechtfertigungsgeschichten miteinander oder mit der Haupterzählung in Einklang zu bringen. Hingegen wird wiederholt deutlich ausgesprochen, dass wir es mit einer alten Familien-sitte — nicht etwa mit einem allgemein indischen, sondern mit einem speziellen Familienbrauch der Pāṇḍavas — zu tun haben. In Erzählungen der Buddhisten und Jainas wird die Gattenselbstwahl der Draupadī in der Weise geschildert, dass sie nicht den Arjuna, sondern gleich alle fünf Pāṇḍavas auf einmal wählt. Sonderbarerweise haben auch einige europäische Forscher die Fünfmännerehe mythologisch, allegorisch und symbolisch zu deuten und zu rechtfertigen ge-

Die Pāñdavas erhalten ihr Reich zurück.

Bald verbreitet sich die Nachricht, dass die Pāñdavas noch am Leben sind und dass Arjuna es war, der die Draupadi bei der Gatten-selbstwahl gewonnen. Duryodhana und seine Genossen kehren betrübt nach Hastināpura zurück, und es macht ihnen grosse Sorge, dass die Pāñdavas jetzt durch ihre Heirat zwei mächtige Bundesgenossen — Drupada und die Pañcālas, Kṛṣṇa und die Yādavas — gewonnen haben. Duryodhana meint, man müsse nun vor den Pāñdavas auf der Hut sein; und schlägt vor, sie durch Verräterei zu beseitigen. Hingegen rät Karna zum offenen Kampf. Bhiṣma aber, dem auch Vidura und Drona zustimmen, rät dem Dhṛtarāṣṭra, den Pāñdavas das halbe Königreich abzutreten und mit ihnen in Frieden zu leben. Dhṛtarāṣṭra geht auf diesen Vorschlag ein und tritt den Pāñdavas die Hälfte seines Reiches ab, und zwar sollen sie sich in der Wüste Khāṇḍavaprastha niederlassen. Yudhiṣṭhira nimmt das Anerbieten bereitwillig an, und die Pāñdavas begeben sich, von Kṛṣṇa begleitet, nach Khāṇḍavaprastha. Dort gründen sie sich als Residenz die grosse Stadt und Festung Indraprastha (in der Nähe des heutigen Delhi).

Arjunas Verbannung und Abenteuer.

Glücklich und zufrieden lebten die Pāñdavas mit ihrer gemeinsamen Gattin in Indraprastha. Damit keine Eifersucht zwischen ihnen entstehe, hatten sie (auf den Rat des himmlischen Weisen Nārada) vereinbart, dass derjenige von den Brüdern, welcher einen der andern bei einem traulichen Zusammensein mit Draupadī überrasche, auf zwölf Jahre in die Verbannung gehen und ein Leben der Keuschheit führen müsse. Infolge dieser Vereinbarung leben sie stets in Frieden miteinander.

Eines Tages stehlen Räuber einem Brahmanen sein Vieh, und dieser kommt mit heftigen Vorwürfen, dass der König seine Untertanen nicht genügend schütze, in den Palast gelaufen. Arjuna will ihm sofort zu Hilfe eilen. Zufälligerweise aber hängen die Waffen in einem Zimmer, in welchem Yudhiṣṭhira gerade mit Draupadī beisammen ist. Arjuna ist in einem Dilemma: Soll er die Kriegerpflicht gegenüber dem Brahmanen üben und die Regel in bezug auf die gemeinsame Gattin durchbrechen, oder soll er die erstere verletzen, um die letztere einzuhalten? Er entschließt sich dafür, in die Kammer zu gehen, um die Waffen zu holen, verfolgt die Räuber und gibt dem Brahmanen sein Vieh zurück. Darauf kehrt er heim und erklärt dem Yudhiṣṭhira, dass er nun der Vereinbarung gemäß auf zwölf Jahre in die Verbannung gehen werde. Obwohl Yudhiṣṭhira ihn zurückzuhalten sucht, da er sich gar nicht beleidigt fühle, zieht sich doch Arjuna

sucht, anstatt sie als ethnologisches Faktum hinzunehmen. (Vgl. meine „Notes on the Mahābhārata“ im JRAS, 1897, S. 733 ff.)

nach dem Grundsatz, daß Recht Recht bleiben müsse, in den Wald zurück.

Hier erlebt er nun mancherlei Abenteuer. So badet er einmal im Ganges und will eben, nachdem er den Manen geopfert, heraussteigen, als ihn Uluipi, die Tochter eines Nāgakönigs, in das Reich der Nāgas (Schlangendämonen) hinabzieht. Sie erklärt ihm, daß sie sich in ihn verliebt habe, und bittet ihn, sich ihrer zu erfreuen. Arjuna antwortet, daß er dies nicht tun könne, weil er das Gelübde der Keuschheit auf sich genommen. Aber die Schlangenjungfrau wendet ihm ein, daß sich dieses Gelübde doch nur auf Draupadi beziehen könne; übrigens sei es seine Kriegerpflicht, Unglücklichen zu helfen; wenn er ihr ihren Wunsch nicht erfülle, werde sie sich umbringen — er müsse ihr also das Leben retten. Diesen Argumenten kann Arjuna nichts mehr entgegensetzen, und »seine Pflicht im Auge habend« erfüllt er den Wunsch der schönen Uluipi und verbringt eine Nacht mit ihr.

Ein andermal kommt er auf seinen Wanderungen zu Citravāhana, dem König von Maṇipūra, und verliebt sich in dessen schöne Tochter Citrāṅgadā. Sie ist aber eine Sohnestochter¹⁾, und der König gibt sie ihm nur unter der Bedingung, daß ein von ihr geborener Sohn als sein (Citravāhanas) Sohn zu gelten habe. Arjuna ist damit einverstanden und lebt mit ihr drei Jahre in Maṇipūra²⁾. Nachdem sie einen Sohn geboren hat, verabschiedet er sich und setzt seine Wanderrung fort.

Nachdem er verschiedene heilige Orte besucht und noch mancherlei Abenteuer erlebt hat, kommt er mit Kṛṣṇa zusammen und besucht diesen in seiner Stadt Dvārakā, wo er ungemein festlich empfangen wird. Einige Tage nachher fand auf dem Berge Raivataka ein großes Fest der Vṛṣnis und Andhakas — Clans der Yādavas — statt. Mit Musik, Gesang und Tanz ziehen Edle und Bürger hinaus, und es geht recht lustig zu. Baladeva, Kṛṣnas Bruder, betrinkt sich mit seiner Frau Revatī; Ugrasena, König der Vṛṣnis, kommt mit seinen tausend Weibern, und zahlreiche andere Fürsten mit ihren Frauen. Bei dieser Gelegenheit sieht Arjuna die schöne Schwester des Kṛṣṇa, Subhadrā, und verliebt sich in sie. Er fragt den Kṛṣṇa, wie er sie bekommen könne, und dieser rät ihm, sie nach Kriegerart gewaltsam zu entführen, denn eine Gattenselbstwahl sei immer eine unsichere Sache³⁾. Da schickt

¹⁾ Eine *putrikā* oder »Sohnestochter« ist eine Tochter, deren Sohn nicht dem Gatten, sondern dem Vater des Mädchens gehört. Wenn nämlich ein Mann keinen Sohn hat, so kann er seine Tochter als *putrikā* einsetzen, wodurch ein von ihr geborener Sohn zum Fortsetzer des Geschlechts ihres Vaters wird, d. h. er ist zum Totenopfer verpflichtet und zum Erbe berechtigt.

²⁾ Von dem Keuschheitsgelübde ist jetzt nicht mehr die Rede.

³⁾ Offenbar waren die Yādavas ein wilder Hirtenstamm, bei dem die Raubehe noch zu Recht bestand.

Arjuna einen Boten zu Yudhiṣṭhira, um dessen Erlaubnis zur Entführung der Subhadrā einzuholen. Yudhiṣṭhira gibt seine Zustimmung, und Arjuna zieht in voller Kriegsrüstung auf seinem Streitwagen aus, wie wenn er auf die Jagd ginge. Subhadrā ergeht sich auf dem Raivataka, und wie sie eben nach Dvārakā zurückkehren will, ergreift sie Arjuna, nimmt sie auf seinen Wagen und fährt mit ihr in der Richtung nach Indraprastha. In Dvārakā herrscht große Aufregung; der betrunkene Baladeva ist wütend, dass Arjuna das Gastrecht verletzt habe. Aber Kṛṣṇa beruhigt seine Verwandten: Arjuna habe sie gar nicht beleidigt. Im Gegenteil, er habe die Yādavas nicht für so geldgierig gehalten, dass sie ein Mädchen wie ein Stück Vieh verkaufen würden, und auf eine unsichere Gattenselbstwahl habe er sich nicht einlassen wollen, so sei ihm nichts übrig geblieben, als die Subhadrā zu rauben. Gegen die Ehe sei ja nichts einzuwenden. Man solle nur den Arjuna zurückbringen und sich mit ihm versöhnen. Das geschieht denn auch, und Subhadrā wird mit Arjuna vermählt. Er verweilt dann noch ein Jahr in Dvārakā, sich mit Subhadrā vergnügend. Den Rest der zwölf Jahre verbringt er in dem heiligen Orte Puṣkara, worauf er nach Indraprastha zurückkehrt. Draupadī macht ihm wegen seiner Heirat mit Subhadrā Vorwürfe, beruhigt sich aber, da sich Subhadrā ihr als Magd unterwirft. Und Draupadī, Subhadrā und Kuntī leben von da an glücklich miteinander. Subhadrā gebar dem Arjuna einen Sohn, Abhimanyu, der ein Liebling seines Vaters und seiner Onkel wurde. Draupadī aber gebar jedem der fünf Pāṇḍavas je einen Sohn.

Yudhiṣṭhira wird Weltherrscher.

Gerecht und fromm regierte König Yudhiṣṭhira in seinem Reiche, und seine Untertanen, die ihm in Liebe zugetan waren, lebten glücklich und zufrieden. Ein glückliches Dasein führten auch die Brüder des Königs. Den Arjuna aber verband nun noch innigere Freundschaft mit Kṛṣṇa. Als sich die beiden Freunde einst in den Hainen an der Jamnā (wo sie mit vielen schönen Frauen wahre Orgien feierten, an denen sich selbst Draupadī und Subhadrā beteiligten) miteinander unterhielten, kam der Gott Agni in Brahmanengestalt auf sie zu und ersuchte sie, ihm beim Verbrennen des Khāṇḍavawaldes behilflich zu sein. Der Gott hatte sich nämlich bei einem großen Opfer durch das Verzehren der vielen Opferspeisen den Magen verdorben, und Brahman hatte ihm gesagt, er müsse den Khāṇḍavawald verbrennen, um wieder zu genesen. So oft er aber versucht, den Wald in Brand zu stecken, löschen die Waldtiere das Feuer immer wieder aus. Das sollen Arjuna und Kṛṣṇa verhindern, und zu dem Zweck verschafft ihnen Agni himmlische Waffen: dem Arjuna den gewaltigen Bogen Gāndīva mit zwei unerschöpflichen Köchern und einen prächtigen, mit silberweißen Pferden bespannten und durch ein Affenbanner weit hin kenntlichen Streitwagen; dem Kṛṣṇa aber eine sichertreffende Wurfscheibe und eine unwiderstehliche Keule. Mit diesen Waffen

stehen sie dem Agni zur Seite und töten alle Wesen, welche aus dem brennenden Walde zu entfliehen suchen. Nur den Dämon Maya, der ein großer Künstler unter den Himmelschen ist, verschonen sie¹⁾.

Zum Dank dafür, daß ihm das Leben geschenkt ward, baut der Dämon Maya dem Yudhiṣṭhira einen wunderbaren Palast mit höchst kunstvollen Einrichtungen. Nach einiger Zeit beschließt Yudhiṣṭhira im Einvernehmen mit Kṛṣṇa, das große Königsweiheopfer (*rājasūya*) darzubringen. Zur Darbringung dieses Opfers ist aber nur ein Welt-herrscher, ein großer Eroberer, berechtigt. Da aber zurzeit Jarāsandha, König von Magadha, der mächtigste Herrscher ist, muß erst dieser besiegt werden. In einem Zweikampf mit Bhīma wird er getötet. Dann erst unternehmen Arjuna im Norden, Bhīma im Osten, Sahadeva im Süden und Nakula im Westen siegreiche Eroberungszüge, durch welche Yudhiṣṭhira zum Besitzer eines Weltreiches wird. Nun kann das Königsweiheopfer vollzogen werden, das mit großem Prunk gefeiert wird. Zahlreiche Könige, auch die Kauravas, sind dazu eingeladen. Zum Schlufs des Opfers werden Ehrengaben verteilt. Auf Vorschlag des Bhīṣma soll Kṛṣṇa die erste Ehrengabe erhalten. Dagegen lehnt sich Śiśupāla, König von Cedi, auf. Infolgedessen kommt es zu einem Streite, der damit endet, daß Śiśupāla von Kṛṣṇa getötet wird.

Nach beendetem Opfer verabschieden sich die fremden Könige. Auch Kṛṣṇa kehrt wieder in seine Heimat zurück. Nur Duryodhana und sein Oheim Śakuni verweilen noch einige Zeit im Palaste der Pāṇḍavas. Bei der Besichtigung des wunderbaren Gebäudes widerfährt dem Duryodhana allerlei Missgeschick. So hält er eine Kristallfläche für einen Teich und zieht sich aus, um zu baden, während er einen künstlichen Teich für festes Land hält und zu einem unfreiwilligen Bad kommt, worüber Bhīma und Arjuna in lautes Lachen ausbrechen. Dieser Spott kränkte den ohnehin von Neid erfüllten Duryodhana aufs tiefste. Mit den bittersten Gefühlen des Neides und des Hasses verabschiedet er sich von seinen Vettern und kehrt nach Hastināpura zurück.

Das Würfelspiel.

In bitteren Worten klagt Duryodhana dem Oheim Śakuni sein Leid. Nicht ertragen könne er die Schmach, seine Feinde solche Triumphe feiern zu sehen; und da er keine Mittel und Wege sehe, den Pāṇḍavas beizukommen, werde er durch Feuer, Gift oder Wasser seinem Leben ein Ende machen. Da macht Śakuni den Vorschlag, es solle ein Würfelspiel veranstaltet und Yudhiṣṭhira dazu eingeladen werden; er, Śakuni, der ein gewandter Spieler sei, werde dem Yudhiṣṭhira leicht sein ganzes Reich abgewinnen. Sogleich begeben sie sich zu dem alten König Dhṛitarāṣṭra, um dessen Zustimmung zu dem Plane

¹⁾ Hier endet das Ādi-parvan oder das erste Buch des Mahā-bhārata.

zu erlangen. Dieser will zwar anfangs nichts davon wissen und will sich jedenfalls erst mit seinem weisen Bruder Vidura beraten; aber da Duryodhana ihm vorhält, dass Vidura immer nur die Partei der Pāṇḍavas ergreife, lässt sich schliesslich der alte, schwache König überreden und ordnet das Würfelspiel an. Den Vidura selbst schickt er als Boten zu Yudhiṣṭhira, um diesen zum Spiele einzuladen. Vidura warnt den König und verhehlt ihm nicht, dass er befürchte, es werde groses Unheil aus diesem Würfelspiel entstehen. Diese Besorgnis hat auch Dhṛtarāṣṭra selbst, aber er glaubt, dem Schicksal seinen Lauf lassen zu müssen. So begibt sich denn Vidura an den Hof des Königs Yudhiṣṭhira, um die Einladung zum Würfelspiel zu überbringen. Auch dieser beruft sich auf die unwiderstehliche Macht des Schicksals, indem er der Einladung, wenn auch widerwillig, Folge leistet. Und begleitet von seinen Brüdern und Draupadī mit den übrigen Frauen des Haushaltes, macht er sich auf den Weg nach Hastināpura. Im Palaste des Dhṛtarāṣṭra werden die Gäste von den Verwandten freundlich begrüßt und mit groszen Ehren aufgenommen.

Am nächsten Morgen begeben sich Yudhiṣṭhira und seine Brüder in die Spielhalle, wo bereits die Kauravas versammelt sind. Śakuni fordert den Yudhiṣṭhira zum Spiel heraus, dieser macht einen Einsatz — und verliert. Und nacheinander setzt er alle seine Schätze und Reichtümer an Gold und Edelsteinen ein, seinen Prachtwagen, seine Sklavinnen und Sklaven, Elefanten, Wagen und Rosse — und jedesmal verliert er. Da wendet sich Vidura an Dhṛtarāṣṭra und rät ihm, sich von seinem Sohn Duryodhana, der den Untergang der ganzen Familie herbeiführen werde, loszusagen und die Fortsetzung des Spieles zu verbieten. Nun fällt Duryodhana mit den heftigsten Schmähungen über Vidura her, den er einen Verräter schilt — eine Schlange, welche die Kauravas an ihrem Busen genährt —, denn stets spreche er nur zugunsten ihrer Feinde. Vidura wendet sich vergebens an Dhṛtarāṣṭra. Śakuni aber frägt den Yudhiṣṭhira mit Hohn, ob er noch etwas einzusetzen habe. Yudhiṣṭhira ist nun von wilder Spielleidenschaft ergriffen und setzt seine ganze Habe, seine Rinder und all sein Vieh ein, seine Stadt, sein Land und sein ganzes Reich — und verspielt alles. Auch die Prinzen, dann die Brüder Nakula und Sahadeva setzt er ein und verliert sie. Von Śakuni gereizt, lässt er sich auch verleiten, Arjuna und Bhīma einzusetzen und auch diese verliert er. Endlich macht er sich selbst zum Einsatz, und wieder gewinnt Śakuni. Höhnend bemerkt Śakuni, Yudhiṣṭhira habe schlecht daran getan, sich selbst zum Einsatz zu machen, er habe ja noch einen Schatz, um den er spielen könne — Draupadī, die Pañcālakönigstochter. Und zum Entsetzen aller anwesenden Alten¹⁾ — des Bhīṣma,

¹⁾ Es ist sehr beachtenswert, dass diese Unparteiischen und Wohlgesinnten es ruhig hinnehmen, dass Yudhiṣṭhira seine Brüder und sich selbst verspielt, während es ihnen als etwas Ungeheuerliches erscheint, dass er die gemeinsame Gattin einsetzt.

des Droṇa, des Kṛpa und des Vidura — erklärt Yudhiṣṭhira, um die schöne Draupadī als Einsatz spielen zu wollen. Unter allgemeiner Aufregung fallen die Würfel — und abermals hat Śakuni gewonnen.

Lachend fordert Duryodhana den Vidura auf, die Draupadī herbeizubringen, damit sie die Zimmer fege und sich zu den Mägden geselle. Vidura weist ihn zurecht und warnt ihn, daß er durch sein Benehmen nur den Untergang der Kauravas heraufbeschwore; Draupadī sei auch gar nicht zur Sklavin geworden, denn Yudhiṣṭhira habe sie erst eingesetzt, als er schon nicht mehr Herr über sich selbst gewesen. Da sendet Duryodhana einen Süta als Boten zu Draupadī, um sie zu holen. Diese läßt fragen, ob Yudhiṣṭhira zuerst sich selbst oder sie verspielt habe. Duryodhana sendet die Antwort: sie möge in die Spielhalle kommen und selbst diese Frage stellen. Da sie sich weigert und den Boten immer wieder unverrichteter Sache zurückschickt, fordert Duryodhana seinen Bruder Duśśāsana auf, sie mit Gewalt herbeizubringen. Dieser begibt sich in das Frauengemach, und bald bringt er die sich sträubende Draupadī — die unwohl und daher nur mitdürftigem Gewande begleitet ist — bei den Haaren in die Versammlung geschleppt. Bitter klagt sie, daß keiner, nicht einmal Bhīma und Droṇa, sich ihrer annehme, und einen verzweifelten Blick wirft sie auf die Pāṇḍavas. Diesen aber bereitete der Verlust ihrer Habe und ihrer Herrschaft nicht solchen Schmerz, wie dieser von Scham und Zorn erfüllte Blick der Draupadī. Da kann Bhīma nicht länger an sich halten, er macht dem Yudhiṣṭhira heftige Vorwürfe, daß er die Draupadī eingesetzt, und will sich schon an ihm vergreifen. Arjuna aber weist ihn zurecht: Yudhiṣṭhira müsse immer als der Älteste anerkannt und geachtet werden. Nun fordert Vikarṇa, einer der jüngsten Brüder des Duryodhana, die Versammelten auf, die Frage der Draupadī, ob sie rechthabend verspielt sei, zu beantworten. Und da alle schwigen, verneint er selbst die Frage. Karṇa aber erklärt dagegen, die Kauravas hätten alles gewonnen, und deshalb gehöre ihnen auch die Gattin der Pāṇḍavas. Sogar die Kleider müsse man den Pāṇḍavas sowohl als auch der Draupadī abnehmen, denn auch diese seien ihnen abgewonnen. Und die Pāṇḍavas legen ihre Oberkleider ab, während Duśśāsana, dem Winke des Karṇa folgend, sich daran macht, der Draupadī ihr Gewand vom Leibe zu reißen. Sie aber betet zu Gott Viṣṇu, der bewirkt, daß sie immer bekleidet bleibt, so oft ihr auch Duśśāsana die Hülle entreißt. Bhīma aber spricht den fürchterlichen Eid aus:

— »Höret dieses mein Wort, ihr Krieger aller Welt, ein Wort, wie es nie vorher von Männern gesprochen worden, wie es nie wieder ein Mann sprechen wird. Nie möge ich zur Stätte meiner Ahnen gelangen, wenn ich nicht erfülle, was ich gesprochen, — wenn ich nicht im Kampfe aufreißse die Brust und trinke das Blut dieses bösen, törichten Auswürlings der Bhāratas.«

Entsetzen ergreift alle Krieger und Helden bei diesen fürchterlichen Worten. Doch vergebens mahnt Vidura die Anwesenden an

ihre Pflicht, die Rechtsfrage zu entscheiden, ob Draupadī von den Kauravas gewonnen sei oder nicht. Vergebens jammert und weint Draupadi und fordert ihre Verwandten auf, ihre Frage zu beantworten. Selbst der fromme und rechtskundige Bhīṣma weiß nichts weiter zu sagen, als daß das Recht eine heikle Sache sei, und daß in dieser Welt Macht vor Recht gehe. Yudhiṣṭhīra sei ja ein Muster von Gerechtigkeit, er möge selbst entscheiden. Höhnisch fordert auch Duryodhana den Yudhiṣṭhīra auf, seine Meinung zu sagen, ob er Draupadī für gewonnen erachte oder nicht. Und da Yudhiṣṭhīra wie geistesabwesend dasitzt und nichts antwortet, läßt sich Duryodhana zu der unerhörtesten Schmähung der Pāṇḍavas hinreissen: er entblößt seinen linken Schenkel vor den Augen der Draupadi. Da spricht Bhīma die schrecklichen Worte: »Nie soll Bhīma mit seinen Vätern vereinigt werden, wenn ich dir nicht in der Schlacht diesen Schenkel mit der Keule zerschmettere.«

Während noch weitere Reden gewechselt werden, hört man im Hause des Dhṛitarāṣṭra das laute Schreien eines Schakals und andere unheil verkündende Vorzeichen. Durch diese erschreckt, fühlt sich endlich der alte König Dhṛitarāṣṭra veranlaßt, einzugreifen. In heftigen Worten tadeln er den Duryodhana. Dann besänftigt er die Draupadī und stellt ihr einen Wunsch frei. Sie wählt sich die Freiheit ihres Gatten Yudhiṣṭhīra. Er gewährt ihr einen zweiten Wunsch, und sie wählt die Freilassung der übrigen vier Pāṇḍavas. Als er ihr aber noch einen dritten Wunsch freistellt, sagt sie, daß sie nun nichts mehr zu wünschen habe, denn die Pāṇḍavas würden, sobald sie nur frei geworden, selbst gewinnen, was sie brauchten. Karṇa aber spottet nun: Draupadī sei das Boot geworden, auf welchem die Pāṇḍavas sich aus der Gefahr gerettet hätten. Bhīma entbrennt in Wut und zweifelt, ob er nicht die Kauravas auf der Stelle niederschlagen soll. Arjuna aber besänftigt ihn, und Yudhiṣṭhīra verbietet jeden Streit. Der König Dhṛitarāṣṭra aber gibt dem Yudhiṣṭhīra sein Königreich zurück und ermahnt ihn, alles Vergangene vergessen sein zu lassen. So kehren sie denn beruhigt wieder nach Indraprastha zurück.

Das zweite Würfelspiel und die Verbannung der Pāṇḍavas.

Kaum aber haben sich die Pāṇḍavas entfernt, so bestürmen Duryodhana, Duśṣasana und Śākuni wieder den alten König, halten ihm vor, welche Gefahr den Kauravas von seiten der nun so schwer beleidigten Pāṇḍavas drohe, und überreden ihn, zu einem neuen Würfelspiel seine Zustimmung zu geben. Diesmal soll derjenige, welcher verliert, auf zwölf Jahre in die Verbannung in den Wald gehen, sich im dreizehnten Jahre irgendwo unter Menschen unerkannt aufzuhalten und erst im vierzehnten Jahre wieder zurückkehren dürfen. Sollte er aber im dreizehnten Jahre erkannt werden, so müßte er abermals auf zwölf Jahre in die Verbannung gehen. Vergebens be-

müht sich Gāndhārī, des Königs Gattin, diesen zu überreden, daß er sich von seinem bösen Sohne Duryodhana lossage, um nicht an dem Untergange aller Kauravas schuldig zu werden. Verblendet gibt er seine Zustimmung; und ein Bote wird abgeschickt, der die Pāṇḍavas noch auf ihrem Heimwege trifft. Vom Schicksal verwirrt, leistet Yudhiṣṭhira der Auflösung zum abermaligen Würfelspiel Folge. Alle kehren sie wieder zurück, das Spiel beginnt von neuem, und er verliert wieder. Nun müssen sie auf dreizehn Jahre in die Verbannung ziehen.

In Antilopenfelle gekleidet, schicken sich die Pāṇḍavas an, in den Wald zu gehen. Duryodhana und Duṣṣāsana triumphieren und machen sich über sie lustig. Bhīma aber schleudert ihnen beiden furchtbare Drohworte zu. Wie Duryodhana ihre Herzen mit spitzen Worten durchbohre, so werde er dessen Herz in der Schlacht durchbohren. Und noch einmal schwört er, das Blut des Duṣṣāsana zu trinken. Arjuna verspricht den Karṇa, Sahadeva, den Śākuni, und Nakula, die übrigen Söhne des Dhṛtarāṣṭra zu töten. Yudhiṣṭhira aber nimmt von Dhṛtarāṣṭra, Bhīṣma und den übrigen Kauravas, am herzlichsten aber von dem weisen und guten Vidura Abschied. Die Mutter der Pāṇḍavas, Kuntī, bleibt im Hause des Vidura zurück. Draupadī aber folgt den Gatten in die Verbannung, und rührend ist der Abschied, den sie von ihrer Schwiegermutter nimmt. Mit tränenvollen Klagen sieht Kuntī ihre Kinder in die Verbannung ziehen. Diese aber, mit Ausnahme des sanften Yudhiṣṭhira, geloben alle, im vierzehnten Jahre blutige Rache an den Kauravas zu nehmen. Unglück bedeutende Vorzeichen und die prophetischen Worte des Himmelsboten Nārada künden dem König Dhṛtarāṣṭra den Untergang seines Geschlechtes an, und er empfindet bittere Reue darüber, daß er seine Zustimmung zum Würfelspiel und zur Verbannung gegeben¹⁾.

Das zwölfjährige Waldleben der Pāṇḍavas²⁾.

Zahlreiche Bürger von Hastināpura gaben den Pāṇḍavas das Geleite in den Wald, und es kostete dem Yudhiṣṭhira einige Mühe, sie zur Rückkehr zu bewegen. Mehrere Brahmanen aber blieben längere Zeit bei ihm. Um sie ernähren zu können, übte er Askese und betete zu dem Sonnengott, worauf er von diesem einen kupfernen Kochtopf erhielt, der sich auf Wunsch von selbst füllte. Damit speiste er die Brahmanen und zog dann weiter nach Norden zu in den Kāmyakawald. Dem menschenfressenden Rākṣasa Kirmīra, einem Bruder Bakas und Freund Hiḍimbas, der diesen Wald unsicher machte, wurde von Bhīma bald der Garaus gemacht.

Mittlerweile hatte Dhṛtarāṣṭra eine Unterredung mit Vidura. Dieser

¹⁾ Hier endet das *Sabhāparvan*, das zweite Buch.

²⁾ Dieses bildet den Inhalt des umfangreichen dritten Buches, *Vanaparvan* (»Waldabschnitt«) genannt.

rät dem König, die Pāñdavas aus der Verbannung zurückzurufen und sich mit ihnen zu versöhnen. Dhṛitarāṣṭra ist erzürnt darüber, daß Vidura stets die Partei der Pāñdavas ergreife, und entläßt ihn ungnädig mit den Worten, er möge hingehen, wohin er wolle. Vidura begibt sich zu den Pāñdavas in den Kāmyakawald und erzählt ihnen das Vorgefallene. Sehr bald aber bereut der alte König seine Heftigkeit, und er sendet den Wagenlenker Sañjaya, um seinen Bruder Vidura wieder zurückzurufen zu lassen. Dieser kehrt denn auch alsbald zurück, und es findet wieder eine völlige Versöhnung zwischen den beiden Brüdern statt.

Als die Freunde und Verwandten der Pāñdavas von deren Verbannung hörten, kamen sie zu ihnen in den Wald, um sie zu besuchen. Einer der ersten war natürlich Krṣṇa. Als das Würfelspiel stattfand, war er gerade in einen Krieg verwickelt gewesen, weshalb er seinen Freunden nicht beistehen konnte. Wäre er bei ihnen gewesen, so hätte er das Spiel gewiß verhindert. Auf den Vorschlag des Krṣṇa aber, den Duryodhana zu bekriegen und den Yudhiṣṭhira wieder in die Herrschaft einzusetzen, will Yudhiṣṭhira nicht eingehen, trotzdem Draupadī in bitteren Worten über die ihr von den Kauravas angetane Schmach klagt. Wiederholt bestürmen auch später Draupadī und Bhīma den Yudhiṣṭhira, er möge sich aufraffen und sich mit Gewalt seines Thrones wieder bemächtigen. Yudhiṣṭhira erklärt aber immer wieder, er müsse seinem gegebenen Worte treu bleiben und zwölf Jahre im Walde zubringen. Bhīma wirft ihm Unmännlichkeit vor; des Kriegers erste Pflicht sei der Kampf. Dreizehn Monate seien bereits verflossen, Yudhiṣṭhira möge sie für dreizehn Jahre ansehen, oder er könne den Wortbruch auch durch ein Sühneopfer wieder gut machen. Da wendet Yudhiṣṭhira auch ein, daß Duryodhana an Bhīṣma, Droṇa, Kṛpa und Karṇa mächtige und unüberwindliche Bundesgenossen habe. In dem Augenblicke erscheint wieder einmal der alte Ṛṣi Vyāsa und verleiht dem Yudhiṣṭhira einen Zauber, mit Hilfe dessen Arjuna von den Göttern himmlische Waffen erlangen werde, die ihnen zum Sieg über die Kauravas helfen würden. So sendet denn bald darauf Yudhiṣṭhira den Arjuna zu Indra, damit er sich die himmlischen Waffen verschaffe. Arjuna wandert in den Himālaya, wo ihm Indra in Gestalt eines Asketen begegnet. Dieser schickt ihn zu Śiva, der erst die Erlaubnis zur Ausfolgung der Waffen an Arjuna geben müsse. Da übt Arjuna große Askese, worauf ihm Śiva in Gestalt eines Kirāta, eines wilden Bergbewohners, erscheint. Arjuna läßt sich in einen heftigen Kampf mit dem vermeintlichen Kirāta ein, bis dieser sich als Gott Śiva entpuppt und ihn mit unwiderstehlichen Waffen beschenkt. Auch die Welthüter Yama, Varuṇa und Kubera erscheinen alsbald und verleihen ihm ihre Waffen. Mātali aber, Indras Wagenlenker, führt ihn in die himmlische Stadt des Indra, wo er noch mehr Waffen erhält. In Indras Himmel lebt er fünf Jahre lang sehr vergnügt. Ein Gandharva gibt ihm hier auf Indras Befehl Unterricht in Gesang und Tanz.

Unterdessen leben die übrigen Pāndavas im Walde von der Jagd und ernähren sich kümmерlich von wilden Tieren, Wurzeln und Früchten. Da Arjuna so lange fern bleibt, sind sie sehr besorgt um ihn. Wohl kommt der R̄si Lomaśa, der zufällig in Indras Himmel einen Besuch gemacht hat, zu ihnen und tröstet sie, daß Arjuna wohlbehalten bei Indra weile. Aber sie sind doch nicht beruhigt und machen sich auf, Arjuna zu suchen. Sie wandern in das Gandhamādanagebirge, wo sie durch einen furchtbaren Sturm und ein gewaltiges Gewitter sehr erschreckt werden. Draupadī wird vor Schrecken und Müdigkeit ohnmächtig. Da denkt Bhīma an seinen Sohn Ghaṭotkaca, den er mit der Riesin Hidimbā gezeugt; und dieser Rākṣasa erscheint sofort und nimmt Draupadī auf den Rücken; er ruft auch andere Rākṣasas herbei, welche die Pāndavas auf den Rücken nehmen, und so werden sie alle bis zu einer Einsiedelei an dem Ganges in der Nähe des Götterberges Kailāsa getragen, wo sie unter einem mächtigen Badarībaum Aufenthalt nehmen.

Da Draupadī ein Verlangen nach himmlischen Lotusblumen hat, durchstreift Bhīma die Bergeswildnis — zum Schrecken der wilden Tiere. Denn er erschlägt einen wilden Elefanten mit dem andern, einen Löwen mit dem andern, wenn er sie nicht einfach mit einem Schläge seiner Faust tötet. Hier trifft er auch den Affenkönig Hanumat, der ihm den Weg versperrt und ihn warnt, nicht weiter zu gehen, wo nur die Unsterblichen gehen könnten. Bhīma aber sagt ihm, mit wem er es zu tun habe, und heißtt ihn aus dem Wege gehen. Der Affe röhrt sich nicht, gibt vor, krank zu sein und sagt, Bhīma möge nur seinen Schwanz beiseite schieben, um vorbeizukommen. Vergebens versucht nun Bhīma, den Schwanz des Affen aufzuheben. Da gibt sich ihm dieser lächelnd als der »aus dem Rāmāyaṇa rühmlichst bekannte«¹⁾ Hanumat zu erkennen. Bhīma ist nun sehr erfreut, seinen Bruder — beide sind nämlich Söhne des Windgottes — zu sehen und läßt sich mit ihm in eine Unterhaltung ein. Schließlich zeigt Hanumat dem Bhīma den Weg zu Kuberas Garten, warnt ihn aber, dort Blumen zu pflücken, worauf sie herzlichen Abschied voneinander nehmen. Bald darauf kommt Bhīma zum Lotusteiche und Garten des Kubera, wo die himmlischen Lotusse wachsen. Rākṣasas stellen sich ihm entgegen und verbieten ihm, Blumen zu nehmen; er müsse jedenfalls den Kubera erst um Erlaubnis bitten. Bhīma erwidert: Ein Krieger bittet nicht, sondern nimmt sich, was er will. Er kämpft mit den Rākṣasas, schlägt sie in die Flucht und pflückt die Blumen.

Unter verschiedenen Abenteuern und Kämpfen mit Rākṣasas kommt das fünfte Jahr heran, in welchem Arjuna vom Himmel zurückkehren soll. Um ihn zu treffen, begeben sich die Brüder auf den »weissen Berg« (den Götterberg Kailāsa). Wieder gerät Bhīma in einen Kampf mit Yaksas und Rākṣasas, Wächtern von Kuberas Garten, und er-

¹⁾ So spricht von ihm Bhīma Mahābh. III. 147. 11. Hanumat gibt hier einen kurzen Auszug aus dem Rāmāyaṇa.

schlägt viele von ihnen, unter anderen auch den Maṇimat, der einmal dem heiligen Ṛṣi Agastya auf den Kopf gespuckt hatte, wofür Kubera von dem Ṛṣi verflucht wurde. Durch die Tat des Bhīma ist nun Kubera von dem Fluche befreit. Darum ist er dem Bhīma wegen des unter den Dämonen angerichteten Blutbades auch gar nicht böse, sondern begrüßt ihn und seine Brüder sehr freundlich.

Auf dem herrlichen Berge treffen sie endlich wieder mit Arjuna zusammen, der in Indras Wagen, den Māṭali lenkt, herangefahren kommt. Nach herzlichster Begrüßung erzählt ihnen Arjuna alle seine Erlebnisse und Abenteuer, insbesondere auch, wie er mit den am Meere wohnenden Nivātakavaca-Dämonen und den Bewohnern der durch die Luft fliegenden Stadt Hirānyapura siegreich gekämpft hat.

Die Pāṇḍavas leben nun vergnügt in den Lusthainen des Kubera und verbringen vier Jahre wie eine einzige Nacht. Um aber nicht von ihren irdischen Sorgen und Kämpfen abgelenkt zu werden, beschließen sie, die himmlischen Regionen zu verlassen. Nachdem sie vom Kailāśa herabgestiegen, begeben sie sich in die Berge und Wälder an der Jamnā.

Hier erlebte Bhīma ein unangenehmes Abenteuer, wobei ihm Yudhiṣṭhīra das Leben rettete. Im Walde herumstreifend, erblickt er eine ungeheuere Schlange, welche sich wütend auf ihn stürzt und ihn fest umschlingt, so daß er sich nicht losmachen kann. So findet ihn sein Bruder Yudhiṣṭhīra. Die Schlange aber ist niemand anders als der berühmte alte König Nahuṣa, der infolge eines Fluches des Agastya aus dem Himmel hinausgeworfen und in eine Schlange verwandelt worden ist. Von dem Fluche aber soll er nicht früher befreit werden, bis er jemand findet, der alle von ihm gestellten Fragen beantwortet. Yudhiṣṭhīra beantwortet ihm seine philosophischen Fragen zur Zufriedenheit, worauf er den Bhīma losläßt und selbst, vom Schlangenzustand befreit, wieder in den Himmel zurückkehrt.

Bald darauf begeben sie sich wieder in den Kāmyakawald. Hier empfangen sie abermals den Besuch des Kṛṣṇa. Er bringt der Draupadī erwünschte Nachricht über ihre Kinder und fordert den Yudhiṣṭhīra auf, sich Bundesgenossen für den Kampf mit den Kauravas zu sichern und sonstige Vorbereitungen für den Krieg zu treffen. Yudhiṣṭhīra aber versichert wie immer, daß er seinem gegebenen Wort treu bleiben und vor Ablauf des dreizehnten Jahres nicht an Kampf denken wolle.

Häufig erhalten die Pāṇḍavas im Walde auch Besuche von frommen Brahmanen. Einer von diesen begibt sich von den Pāṇḍavas an den Hof des Königs Dhṛtarāṣṭra und erzählt dort, wie sehr schlecht es den Pāṇḍavas und besonders der Draupadī im Kampfe mit Wind und Wetter in der Wildnis ergehe. Während der alte König darüber voll Reue jammert, freut sich sein Sohn Duryodhana herzlich. Und von Śakuni und Karṇa angestachelt, beschließt er, die Pāṇḍavas im Walde zu besuchen, um sich an ihrem Elend zu weiden. Dem Dhṛtarāṣṭra gegenüber wird die Ausrede gebraucht, daß sie die in

der Nähe des Waldes befindlichen Viehstationen besuchen müfsten, um die Herden zu besichtigen, das Vieh zu zählen und die jungen Kälber zu bezeichnen. Mit grossem Trofz ziehen sie aus, besorgen die Besichtigung der Rinder und ergeben sich dem Vergnügen der Jagd. Wie sie aber in die Nähe des Aufenthaltsortes der Pāñdavas gelangen wollen, werden sie von Gandharvas aufgehalten. Es kommt zu einem Kampfe, in welchem Duryodhana vom Gandharvakönig schmählich gefangen genommen wird. Die Kauravas eilen zu den Pāñdavas um Hilfe, die der edle Yudhiṣṭhira nicht versagt. Nach heftigem Kampfe wird Duryodhana durch die Pāñdavas aus der Gefangenschaft des Gandharvakönigs befreit. Voll Scham und Schmerz über diese Demütigung will sich Duryodhana das Leben nehmen. Nur mit Mühe gelingt es seinen Freunden, ihn von seinen Selbstmordgedanken abzubringen.

Karṇa hat nun einen neuen Plan, um die Pāñdavas zu ärgern. Er unternimmt einen grossen Eroberungszug in alle vier Weltgegenden, um für Duryodhana die Weltherrschaft zu erringen, damit auch er ein grosses Königsopfer feiern könne. Nach dem siegreich vollendeten Eroberungszug wird in der Tat ein grosses Opfer gefeiert; da aber ein Rājasūyaopfer in einer und derselben Familie nur einmal dargebracht werden kann und Yudhiṣṭhira schon ein solches vollzogen hat, ist es ein anderes Opfer, Vaiṣṇava genannt, welches nur der Gott Viṣṇu selbst dargebracht haben soll. Um die Pāñdavas zu kränken, lädt Duryodhana sie zu diesem grossen Opferfeste ein. Yudhiṣṭhira lehnt höflich ab, während Bhīma durch den Boten sagen lässt, die Pāñdavas würden nach dem dreizehnten Jahre im Opfer der Schlacht das Opferschmalz ihres Zornes über die Kauravas ausgießen.

Im letzten Jahre ihres Waldaufenthaltes drohte den Pāñdavas noch ein grosser Verlust. Als eines Tages sämtliche Brüder auf der Jagd waren, wurde ihre Gattin Draupadī, die allein zurückgeblieben war, von dem vorüberkommenden König der Sindhus, Jayadratha, geraubt. Die Pāñdavas verfolgen ihn alsbald, er wird besiegt und von Arjuna und Bhīma gezüchtigt und gedemütigt. Bhīma hätte ihn gerne getötet, aber Yudhiṣṭhira schenkt ihm, da er ein Schwiegersohn des Dhṛitarāṣṭra ist, das Leben.

Über den Raub der Draupadī sind die Pāñdavas sehr betrübt. Sie fühlen sich, trotzdem Jayadratha bestraft worden ist, doch gedemütigt. Yudhiṣṭhira namentlich ist oft in trüber Stimmung, macht sich wohl auch Vorwürfe wegen des von ihm verschuldeten Unglücks und beklagt insbesondere das traurige Los der Draupadī. Von den Kauravas aber fürchtet Yudhiṣṭhira keinen so sehr als den Karṇa, der mit einem natürlichen Panzer und mit Ohrringen, die ihn unverletzlich machen, auf die Welt gekommen ist. Um den Yudhiṣṭhira von seiner Angst vor Karṇa zu befreien, erscheint Indra in Gestalt eines Brahmanen vor Karṇa und bittet ihn den Panzer und die Ohrringe ab. Karṇa, der einem Brahmanen nichts abschlagen kann, gibt ihm Panzer und Ohrringe, die er sich, ohne mit einer Wimper zu

zucken, vom Leibe schneidet. Als Gegengabe schenkt ihm Indra einen nie fehlenden Speer, den er aber nur gegen einen einzigen Feind und nur bei höchster Gefahr gebrauchen darf.

Miſsmutig wegen des Raubes der Draupadī verlieſen die Pāñdavas den Kāmyakawald und begaben sich in den Dvaitavana. Dort erlebten sie ihr letztes Waldabenteuer. Eine im Walde herumstreifende Antilope fängt zufällig mit ihrem Geweih die Feuerreibhölzer eines Brahmanen auf und eilt davon. Der Brahmane, der die Hölzer zum Opfer braucht, bittet die Pāñdavas, sie ihm zu verschaffen, und diese verfolgen das Tier in heiſer Jagd, können es aber nicht erjagen, und zuletzt verschwindet es. Sie klagen über ihr Miſsgeschick. Matt von der erfolglosen Jagd und vom Durst gequält, sehen sie sich nach Wasser um. Nakula steigt auf einen Baum und sieht einen Teich in der Ferne. Von Yudhiſthira aufgefordert, begibt er sich dahin, um in den Köchern Wasser zu holen. Er kommt zu einem lieblichen, von Kranichen umgebenen Teich mit schönem, klarem Wasser. Wie er aber trinken will, spricht ein unsichtbarer Geist (Yakṣa) aus den Lüften: »Verübe keine Gewalttat, Freund, dies ist mein Besitz; erst beantworte meine Fragen, dann trink und nimm Wasser!« Nakula aber kehrt sich nicht an diese Worte, trinkt und sinkt leblos zu Boden. Da er so lange nicht zurückkommt, geht Sahadeva, ihn zu suchen; ihm aber ergeht es ebenso. Nun schickt Yudhiſthira den Arjuna, dem es nicht besser ergeht, und schlieſſlich den Bhīma, der vergebens mit dem unsichtbaren Yakṣa kämpfen will. Auch er trinkt aus dem Teiche und fällt leblos hin. Nichts Gutes ahnend, geht endlich Yudhiſthira hin, um nach den Brüdern zu sehen. Entsetzt sieht er sie alle tot da liegen und bricht in Klagen und Jammern aus. Wie er aber auf den Teich zugeht, hört er auch schon die Stimme des Geistes, der ihn warnt zu trinken, bevor er seine Fragen beantwortet. Yudhiſthira erklärt sich bereit, die Fragen zu beantworten, und es folgt nun ein höchst interessantes Frage- und Antwortspiel, in welchem — von einigen Rätseln im Stile der alten vedischen Brahmodyas¹⁾ abgesehen — fast die ganze indische Sittenlehre vorgetragen wird. Nur ein paar Proben seien hier angeführt:

»Der Yakṣa: Was wiegt mehr als die Erde? Was ist höher als der Himmel? Was ist schneller als der Wind? Was ist zahlreicher als das Gras?

Yudhiſthira: Die Mutter wiegt mehr als die Erde. Der Vater ist höher als der Himmel. Der Geist ist schneller als der Wind. Die Gedanken sind zahlreicher als das Gras.«

»Der Yakṣa: Wer ist des Reisenden Freund? Wer ist der Freund des zu Hause Weilenden? Wer ist der Freund des Kranken? Wer ist des Sterbenden Freund?

¹⁾ Vgl. oben S. 160 f. Das dort aus Vājasaneyi-Samhitā XXIII, 45 f. zitierte Rätsel kehrt hier (Mahābh. III, 313, 65 f.) wieder.

Yudhiṣṭhīra: Eine Karawane ist der Freund des Reisenden. Die Gattin ist der Freund des zu Hause Weilenden. Der Arzt ist der Freund des Kranken. Mildtätigkeit ist der Freund des Sterbenden.*

•**Der Yakṣa:** Wer ist der schwer zu besiegende Feind und welches die endlose Krankheit? Welcher Mensch gilt für gut, und welcher für schlecht?

Yudhiṣṭhīra: Der Zorn ist der schwer zu besiegende Feind. Gier ist die endlose Krankheit. Wer gegen alle Wesen freundlich ist, der gilt als gut; als böse, wer kein Erbarmen kennt.**

•**Der Yakṣa:** Was wird, o König, Verblendung genannt, und was heißt Stolz? Was versteht man unter Trägheit, und was heißt Leid?

Yudhiṣṭhīra: Verblendetsein in bezug auf Moral¹⁾ ist Verblendung; das Stolzsein auf sich selbst heißt Stolz. Untätigkeit in bezug auf Moral ist Trägheit, und wahres Leid ist die Unwissenheit.***

•**Der Yakṣa:** Was wird von den Ṛṣis Festigkeit genannt, und was wird als Tapferkeit bezeichnet? Was nennt man das beste Bad? Was heißt Mildtätigkeit?

Yudhiṣṭhīra: Festsein in der Erfüllung seiner Pflicht ist Festigkeit; Tapferkeit heißt Bezähmung der Sinne. Das beste Bad ist Befreiung vom Geistesschmutz; Mildtätigkeit aber besteht darin, dass man allen Wesen Schutz gewährt.

•**Der Yakṣa:** Sage mir, o König, worin, wenn man's recht bedenkt, besteht die Brahmanenschaft, in der Abstammung, im Lebenswandel, im Vedalesen oder in der Gelehrsamkeit?

Yudhiṣṭhīra: Höre, mein lieber Yakṣa! Weder die Abstammung, noch das Vedalesen, noch die Gelehrsamkeit sind der Grund der Brahmanenschaft, sondern nur ein guter Lebenswandel — darüber kann kein Zweifel sein. Mehr als auf alles andere muss der Brahmane streng auf seinen Lebenswandel achten; solange sein guter Lebenswandel ungeschwächt ist, ist er selber ungeschwächt; ist es mit seinem guten Lebenswandel aus, so ist es mit ihm aus. Die da lernen und die da lehren und die über die Wissenschaften nachsinnen — Toren sind sie alle, wenn sie den Leidenschaften frönen. Wer seine Pflicht tut, der ist ein Weiser. Ein Bösewicht, wenn er auch alle vier Vedas kennt, überragt einen Śūdra nicht. Wer auch nur das Feueropfer darbringt, aber seine Sinne bezähmt, der gilt als ein Brahmane.**

¹⁾ Es gibt im Deutschen kein Wort, welches sich mit dem Sanskritwort Dharmā ganz decken würde. Dharmā bedeutet »die Norm des Handelns«, und schließt die Begriffe »Recht und Sitte, Moral und Religion, Pflicht und Tugend« ein. Es ist daher unmöglich, das Wort überall in gleicher Weise zu übersetzen. Vgl. oben S. 272.

²⁾ III, 313. Ähnliche Definitionen des »Brahmanen« sind in buddhistischen Texten häufig. Vgl. z. B. Vinayapiṭaka, Mahāvagga I, 2, 2 f. Suttanipāta, Vāsetthasutta und Milindapañha IV, 5, 26.

Der **Yakṣa** ist von den Antworten des Yudhiṣṭhira so befriedigt, dass er einen von seinen Brüdern wieder zum Leben zurückrufen will. Yudhiṣṭhira möge sich wählen, welcher von den vier Brüdern wieder lebendig werden solle. Er wählt den Nakula und begründet dies damit, dass sein Vater zwei Frauen gehabt habe und es nur recht und billig sei, dass auch ein Sohn der Mādrī, der zweiten Frau, lebe. Die Antwort befriedigt den **Yakṣa** so sehr, dass er ihm alle seine Brüder wieder lebendig macht. Der **Yakṣa** ist aber in Wirklichkeit niemand anders als Gott Dharma selbst, der »Vater¹⁾ des Yudhiṣṭhira, der Gott des Rechts und der Moral. Bevor er verschwindet, gewährt er den Pāṇḍavas noch die Gnade, dass sie im dreizehnten Jahre unerkannt bleiben sollen. Denn die zwölf Jahre des Waldlebens sind jetzt vorüber, und sie müssen nun noch der Verabredung gemäß das dreizehnte Jahr unerkannt unter Menschen verleben.

Die Pāṇḍavas am Hofe des Königs Virāṭa²⁾.

Die Pāṇḍavas beschließen, an den Hof des Virāṭa, des Königs der Matsyas, zu gehen und sich dort unter falschen Namen in angemessenen Verkleidungen einzuführen. Ihre Waffen verbergen sie in der Nähe des Friedhofes vor der Stadt auf einem Baum, auf welchen sie einen Leichnam hängen, damit niemand sich in die Nähe wage; den Hirten, welche ihnen dabei zusehen, sagen sie, das sei ihre hundertachtzig Jahre alte Mutter, welche sie nach Vätersitte in der Weise bestatteten. Yudhiṣṭhira geht nun zuerst zu Virāṭa, gibt sich für einen ausgezeichneten Würfelspieler aus und wird von diesem zu seinem Gesellschafter und Vertrauten gemacht. Dann kommen der Reihe nach die andern. Bhīma verdingt sich als Koch. Arjuna unter dem weiblichen Namen Br̥hannalā, gibt sich als Eunuch aus und wird als Tanzmeister der Königstochter Uttarā angestellt. Nakula wird als Rossezähmer, Sahadeva als Rinderaufseher aufgenommen; während Draupadī von der Königin zu ihrer Kammerzofe gemacht wird.

Die Pāṇḍavas machen sich bald bei Virāṭa sehr beliebt, namentlich da sich Bhīma einmal durch Tötung des weitberühmten Athleten Jimūta in einem zu Ehren des Gottes Brahman veranstalteten Ringkampfe ausgezeichnet hat.

Ein unliebsames Abenteuer erlebte aber Draupadī. Der Feldherr Kīcaka, ein Schwager des Königs, verliebt sich in die schöne Kammerzofe und stellt ihr nach. Draupadī hatte aber gleich, als sie von der Königin aufgenommen wurde, vorgegeben, sie sei die Gemahlin von fünf Gandharvas, welche sie im Notfalle beschützen würden. Durch das Versprechen eines Stelldicheins lockt nun Draupadī ihren Verfolger in finsterer Nacht in den Tanzsaal, wo Bhīma auf ihn lauert

¹⁾ Siehe oben S. 276.

²⁾ Die Erlebnisse am Hofe des Virāṭa bilden den Inhalt des vierten Buches, *Virāṭaparvan* genannt.

und ihn nach gewaltigem Ringen erwürgt. Darauf ruft Draupadī die Wächter herbei und erzählt, daß einer ihrer Gandharvas den Kicaka, weil er sie mit Liebesanträgen verfolgt, getötet habe. Die mächtigen Verwandten des Kicaka wollen mit dem Leichnam desselben die Zofe verbrennen; aber wieder kommt Bhīma zu Hilfe, tötet, für einen Gandharva gehalten, 105 Sūtas (Kicaka ist nämlich ein Sūta) und befreit Draupadī. Da verlangen die Bürger der Stadt, daß die durch ihre Gandharvas so gefährliche Kammerzofe weggeschickt werde, wozu denn auch der König den Auftrag gibt. Draupadī aber bittet die Königin, noch dreizehn Tage bleiben zu dürfen, dann würden die Gandharvas sie abholen. (In dreizehn Tagen ist nämlich das dreizehnte Jahr abgelaufen.)

Vergebens hat Duryodhana Spione ausgeschickt, um den Aufenthaltsort der Pāṇḍavas ausfindig zu machen. Die Spione bringen nur die Nachricht, daß Kicaka von Gandharvas erschlagen worden sei, was dem Duryodhana immerhin ganz angenehm ist, da die Matsyas ein feindliches Volk sind. Kicaka hatte auch oft den König der Trigartas, Suśarman, bedrängt. Nun verabreden sich die Trigartas mit den Kauravas, gemeinsam einen Einfall in das Land der Matsyas zu unternehmen. Gerade wie das dreizehnte Jahr der Verbannung zu Ende geht, kommt die Nachricht, daß die Trigartas eingefallen sind und das Vieh des Königs Virāṭa geraubt haben. Virāṭa rüstet zum Kampf, stattet auch Yudhiṣṭhīra, Bhīma, Nakula und Sahadeva mit Waffen aus und zieht gegen die Trigartas zu Felde. Es kommt zu einer gewaltigen Schlacht. Virāṭa wird gefangen genommen, aber alsbald von Bhīma befreit, und schließlich werden die Trigartas — dank der Beihilfe der Pāṇḍavas, die trotzdem unerkannt bleiben — geschlagen.

Während Virāṭa mit den Trigartas kämpft, machen die Kauravas von einer andern Seite her einen Einfall ins Matsyaland und rauben viel Vieh. Die Kuhhirten kommen zu dem jungen Prinzen Uttara, der in der Stadt zurückgeblieben ist, und fordern ihn auf, gegen die Kauravas zu Felde zu ziehen. Er hat aber keinen Wagenlenker. Da veranlaßt ihn Draupadī durch Vermittlung der Prinzessin, den Arjuna zum Wagenlenker zu nehmen. Er bekommt eine Rüstung, und sie ziehen in den Kampf. Als Uttara die gewaltigen Scharen der Kauravas sieht, bekommt er Angst, springt vom Wagen und will fliehen. Arjuna aber fängt ihn wieder ein, schleppt ihn bei den Haaren auf den Wagen und spricht ihm Mut zu. Dann fahren sie zu dem Baum, auf welchem die Waffen verborgen sind, und Arjuna holt sich seine Waffen. Da er sich dem Uttara schließlich als der gewaltige Held Arjuna zu erkennen gibt, faßt dieser wieder Mut. Uttara wird jetzt der Wagenlenker des Arjuna. Nun kommt es zu einer gewaltigen Schlacht, in welcher Arjuna mit Duryodhana, Karṇa, Bhīṣma und den übrigen Helden der Kauravas kämpft und natürlich einen glänzenden Sieg davonträgt. Die Kauravas schöpften zwar Verdacht, daß sie es mit Arjuna zu tun hätten, haben ihn aber doch nicht erkannt.

Nach gewonnenem Sieg schafft Arjuna die Waffen wieder zu

dem Baum zurück und kommt als Tanzmeister Brhannalā und Uttaras Wagenlenker in die Stadt, nachdem er dem Uttara eingeschärft hat, daß er ihn nicht verraten dürfe. Mittlerweile sind Virāṭa und die Pāñdavas nach Besiegung der Trigartas zurückgekehrt. Der König ist sehr besorgt, da er hört, sein Sohn sei gegen die Kauravas gezogen. Aber bald kommt die Nachricht von dem Siege. Im Triumph wird Uttara empfangen. Dieser erzählt, nicht er habe die Kauravas geschlagen, sondern ein Gott in Gestalt eines schönen Jünglings habe ihm geholfen. Drei Tage später ist das dreizehnte Jahr zu Ende. Zur Überraschung des Königs erscheinen die fünf Pāñdavas in ihrer wahren Gestalt in der Halle und geben sich zu erkennen. Virāṭa ist sehr erfreut und bietet sogleich dem Arjuna seine Tochter als Gemahlin an. Dieser aber nimmt sie nicht für sich, sondern für seinen Sohn Abhimanyu an. Denn dadurch, daß er sie zu seiner Schwieger-tochter mache, bezeuge er, daß sie, trotzdem er ein Jahr lang mit ihr in so naher Berührung gelebt habe, rein geblieben sei. Mit großem Pomp wird bald auch die Hochzeit des Abhimanyu mit der Uttara gefeiert, zu welcher zahlreiche Könige, selbstverständlich auch Drupada und Kṛṣṇa, mit reichen Geschenken herbeikommen.

Friedensverhandlungen und Kriegsvorbereitungen¹⁾.

Bei diesem Hochzeitsfeste beraten die Pāñdavas und ihre Freunde darüber, wie man sich nun gegenüber den Kauravas verhalten solle. Kṛṣṇa macht den Vorschlag, man möge einen Gesandten zu Duryodhana schicken, um ihn aufzufordern, daß er den Pāñdavas wieder ihr halbes Königreich zurückgebe. In längerer Beratung wird denn auch beschlossen, den alten Familienpriester des Königs Drupada als Gesandten zu den Kauravas zu senden.

Ehe aber noch die Verhandlungen beginnen, trachten sowohl die Pāñdavas als auch die Kauravas möglichst viele Bundesgenossen zu werben. Und um einige mächtige Könige bemühen sich beide Parteien zugleich. So sucht Duryodhana selbst den Kṛṣṇa, den wir bisher nur als intimen Freund der Pāñdavas kennen gelernt haben, auf seine Seite zu bringen. Ein Zufall fügt es, daß Duryodhana zu Kṛṣṇa kommt, während dieser gerade schläft, und daß unmittelbar nach ihm Arjuna eintrifft. Als Kṛṣṇa erwacht, fällt sein Blick zuerst auf Arjuna. Da also Duryodhana zuerst gekommen, Arjuna aber zuerst von ihm erblickt worden ist, glaubt Kṛṣṇa, keinen von beiden abschlägig bescheiden zu dürfen, und er erklärt, daß er dem einen von ihnen mit seinem Rat beistehen, dem andern eine Armee von Hirten zur Verfügung stellen wolle. Duryodhana wählt das letztere, Arjuna das erstere. Darum verspricht Kṛṣṇa, sich am Kampfe nicht direkt zu beteiligen, sondern nur als Wagenlenker des Arjuna den Pāñdavas als Berater zur Seite

¹⁾ Diese bilden den Inhalt des fünften Buches (Udyoga-parvan).

zu stehen. Auch Šalya, der König der Madras, der sich, von einer Kriegerschar begleitet, schon auf dem Wege zu Yudhiṣṭhira befindet, um sich ihm anzuschliessen, wird von Duryodhana aufgefordert, sich auf die Seite der Kauravas zu schlagen. Šalya geht darauf ein, begibt sich aber dennoch zu Yudhiṣṭhira. Und dieser, der sonst stets als ein wahrer Tugendbold dargestellt wird, verabredet mit Šalya eine schändliche Verräterei. Šalya soll nämlich auf Seiten der Kauravas kämpfen, aber als Wagenlenker des Karṇa, wenn es zum Zweikampf zwischen diesem und Arjuna kommt, den Wagen schlecht lenken und den Karṇa dadurch zu Falle bringen.

Während so auf beiden Seiten schon an den Krieg gedacht wird, kommt Drupadas hochbetagter Priester als Gesandter zum König Dhṛtarāṣṭra, dem er die Friedensbedingungen der Pāṇḍavas überbringt. Der König empfängt ihn sehr würdig, gibt ihm aber keine entscheidende Antwort, sondern sagt, er werde selbst seinen Wagenlenker Sañjaya als Gesandten zu Yudhiṣṭhira senden. Das tut er in einigen Tagen; doch bringt Sañjaya nur die Botschaft, dass Dhṛtarāṣṭra den Frieden wolle, ohne den Pāṇḍavas etwas anzubieten. Darauf sendet Yudhiṣṭhira die Antwort zurück: Entweder müsse er Indraprastha und das halbe Königreich zurückbekommen, oder es solle der Kampf beginnen. Ja, er erklärt sich sogar bereit, um nur das Blutvergießen zwischen Verwandten zu vermeiden, den Frieden anzunehmen, wenn ihm Duryodhana nur fünf Dörfer zur Verfügung stelle. Über diese von Sañjaya überbrachte Antwort verhandeln nun die Kauravas. Bhīṣma, Droṇa und Vidura bemühen sich vergebens, den Duryodhana zur Nachgiebigkeit und zum Frieden zu überreden. Da Dhṛtarāṣṭra sich ganz schwach und machtlos zeigt, wird auch diese Beratung resultatlos abgebrochen.

Auch die Pāṇḍavas beraten noch einmal über den Frieden, und Kṛṣṇa macht sich erbötig, noch einen Versuch zu machen und selbst als Friedensbote zu den Kauravas zu gehen. Die Pāṇḍavas nehmen dieses Anerbieten dankbar an. Selbst der trotzige Bhīma spricht in Worten, deren Milde so überraschend ist, »wie wenn die Berge leicht und das Feuer kalt geworden wäre«, für den Frieden, so dass selbst Kṛṣṇa erstaunt ist. Hingegen wollen einige der Helden, insbesondere aber die Heldengattin Draupadī, von Friedensverhandlungen nichts wissen, sondern möchten am liebsten sofort den Krieg ankündigen. Yudhiṣṭhira aber besteht auf der Friedenssendung. Er gedenkt in zärtlichen Worten der Mutter Kuntī und bittet den Kṛṣṇa, sie, die ja bei Vidura am Hofe der Kauravas wohnt, zu besuchen und nach ihrem Wohlergehen zu befragen.

Von Segenswünschen begleitet, begibt sich Kṛṣṇa zu den Kauravas. Er wird von Dhṛtarāṣṭra glänzend empfangen, nimmt aber nur die Gastfreundschaft des Vidura an. Er besucht auch sogleich Kuntī und bestellt die Gräuse von Yudhiṣṭhira. In bitteren Worten klagt die Heldenmutter über die Trennung von ihren Söhnen. Aber noch schmerzlicher empfindet sie die Schmach, die man der Draupadī an-

getan, und sie wirft dem Yudhiṣṭhīra Schwäche vor. Sie trägt dem Kṛṣṇa auf, ihren Söhnen zu sagen, dass sie ihrer Kriegerpflicht nicht vergessen und nicht zögern sollten, ihr Leben aufs Spiel zu setzen. Der Zeitpunkt sei jetzt gekommen, »um dessen willen eine Kriegerfrau Kinder zur Welt bringt«. Am nächsten Morgen geht nun Kṛṣṇa in festlichem Aufzuge in die Versammlung der Kauravafürsten und hält dort eine Friedensrede. Dhṛtarāṣṭra erklärt, dass er selber zwar nur den Frieden wolle, aber gegen seinen Sohn Duryodhana nichts auszurichten vermöge. Da richtet Kṛṣṇa seine Friedensmahnungen an Duryodhana, und auch Bhīṣma, Droṇa und Vidura tun ihr möglichstes, um Duryodhana zur Annahme der Friedensbedingungen zu bewegen. Dieser erklärt aber, nicht einmal so viel Land, als einer Nadel Spalte bedeckt, den Pāṇḍavas abtreten zu wollen. Nachdem er zornig die Versammlung verlassen, macht Kṛṣṇa den Vorschlag, die Wohlgesinnten unter den Kauravas sollten Duryodhana und seine Genossen den Pāṇḍavas gefangen ausliefern. Darauf geht Dhṛtarāṣṭra gar nicht ein; aber er schickt um seine Frau Gāndhārī, damit diese den Versuch mache, den widerspenstigen Sohn zum Frieden zu bewegen. Gāndhārī kommt und macht dem alten König heftige Vorwürfe, dass er die Herrschaft seinem Sohne abgetreten. Die Ermahnungen aber, die sie an Duryodhana richtet, sind ebenso fruchtlos wie die der andern. Im Gegenteile, Duryodhana und seine Genossen hecken den Plan aus, den Kṛṣṇa gefangen zu nehmen, um sich so eines mächtigen Feindes zu entledigen. Der Plan bleibt aber nicht verborgen, und Duryodhana wird von Dhṛtarāṣṭra und Vidura wegen dieser geplanten Verletzung des Gesandtenrechts scharf zurechtgewiesen. Nachdem noch Bhīṣma und Droṇa vergebens zum Frieden gemahnt, muss auch diese Friedensgesellschaft des Kṛṣṇa als misglückt angesehen werden.

Ehe Kṛṣṇa abreist, hat er noch eine geheime Unterredung mit Karṇa. Dieser tapfere Held gilt allgemein als der Sohn eines Wagenlenkers (Sūta). Es wird aber erzählt, dass er in Wirklichkeit von Sūrya, dem Sonnengott, mit der Kuntī, als diese noch eine Jungfrau war, auf wunderbare Weise, ohne dass ihre Jungfernschaft dabei zu Schaden gekommen wäre, gezeugt worden sei. Nachdem sie aber den Karṇa geboren, schämte sie sich und setzte den Knaben in einem wasserdichten Körbchen im Flusse aus. Dort fand ihn ein Wagenlenker und zog ihn auf. So ist Karṇa eigentlich ein älterer Bruder der Pāṇḍavas. Darauf weist Kṛṣṇa hin und sucht ihn zu überreden, dass er sich des Thrones bemächtige und den Yudhiṣṭhīra als jüngeren Bruder zum Thronfolger einsetze, womit die Pāṇḍavas einverstanden sein würden. Karṇa will aber von einem solchen Verrat an seinem Freund Duryodhana nichts wissen. Auch als Kuntī, unterstützt von Sūrya selbst, ihm in ähnlicher Weise zuredet, zu den Pāṇḍavas überzugehen, antwortet ihr Karṇa nur mit harten Worten: sie sei ihm nie eine gute Mutter gewesen, so wolle er auch jetzt nicht ihr Sohn sein.

Unverrichteter Sache kehrt also Kṛṣṇa wieder zu den Pāṇḍavas zurück und berichtet über seine vergeblichen Versuche, den Frieden

herzustellen. Wildes Kampfgeschrei ertönt, da Kṛṣṇa erzählt, dass man ihn sogar gefangen nehmen wollte. Auf beiden Seiten werden nun eifrig Kriegsvorbereitungen getroffen. Die Pāṇḍavas wählen den Dhṛṣṭadyumna, Sohn des Königs Drupada, die Kauravas den Bhīṣma zum Oberfeldherrn. Die Schlachtreihen werden aufgestellt und geordnet. Bhīṣma zählt dem Duryodhana die Helden nach ihrem Range als Wagenkämpfer auf, wobei er den Karṇa niedriger stellt als alle andern Helden und ihn dadurch tödlich beleidigt. Karṇa schwört, er werde an dem Kampfe nicht früher teilnehmen, als bis Bhīṣma gefallen sei. Darauf zählt Bhīṣma die Haupthelden der Pāṇḍavas auf und erklärt, dass er mit allen kämpfen wolle, nur nicht mit Śikhaṇḍī. Dieser ist nämlich als Mädchen, als Tochter des Drupada, zur Welt gekommen und erst später dadurch, dass ein Yakṣa sein Geschlecht mit ihr tauschte, in einen Mann verwandelt worden¹⁾. Bhīṣma sieht aber in diesem Krieger noch immer das Weib, und mit einem Weibe kämpft er nicht.

Nach Beendigung der Kriegsvorbereitungen wird Ulūka, der Sohn eines Spielers, von den Kauravas mit einer Kriegserklärung in Form von Schmähreden in das Lager der Pāṇḍavas geschickt, welche ihn mit nicht minder schmähenden und trotzigen Worten zurücksenden. Darauf marschieren die beiden Heere nach Kurukṣetra.

Die grosse achtzehntägige Schlacht²⁾.

In unendlichen Reihen scharen sich die beiden Heere mit ihren Hilfstruppen zu beiden Seiten des grossen Kurufeldes. Losungsworte und Abzeichen werden festgesetzt, durch welche der Freund vom Feind unterschieden werden kann. Sodann werden zwischen den kämpfenden völkerrechtliche Vereinbarungen getroffen: Nur ebenbürtige Gegner und solche von derselben Waffengattung sollen miteinander kämpfen; Wagenkämpfer nur mit Wagenkämpfern, Elefantenkämpfer mit Elefantenkämpfern, Reiter mit Reitern, Fußsoldaten mit Fußsoldaten; niemand soll kämpfen, ohne den Gegner vorher zum Kampfe herausgefordert zu haben; diejenigen, welche sich ergeben haben oder kampfunfähig sind, ebenso die Flüchtlinge sollen nicht getötet werden; Kutscher, Lasttiere, Waffenträger und Musikanten sollen ebenfalls verschont werden.

Vor Beginn der Schlacht erscheint noch der heilige Vyāsa und verleiht Sañjaya, dem Wagenlenker des Königs Dhṛitarāṣṭra, die Gabe, alle Vorgänge auf dem Schlachtfelde zu schauen. Er macht ihn auch unverwundbar, so dass er dem alten blinden Könige täglich Bericht erstatten könne. Und dadurch, dass die nun folgenden Kampf-

¹⁾ Über diese und ähnliche Geschlechtsverwandlungen in der Märchenlitteratur vgl. Th. Benfey, Das Pantchatantra, I, S. 41 ff.

²⁾ Das sechste Buch (Bhīṣmaparvan) beginnt hier und endet mit dem Fall des Feldherrn Bhīṣma.

schilderungen dem Sañjaya in den Mund gelegt werden, der sie wie ein Augenzeuge berichtet, erhalten sie etwas ungemein Lebendiges.

Der greise Bhīṣma, der Großenkel sowohl der Kauravas als der Pāṇḍavas, befehligt die Heere der Kauravas an den ersten zehn Schlachttagen. In feuriger Rede fordert er die Krieger zum tapferen Kampfe auf: »Das große Tor zum Himmel steht heute weit offen, ihr Krieger! Zieht ein durch dieses Tor zur Welt des Indra und des Brahman! . . . Unrecht ist es für den Krieger, zu Hause an einer Krankheit zu sterben; in der Schlacht den Tod zu finden, das ist des Kriegers ewige Pflicht.«¹⁾ So ziehen sie mutig in die Schlacht, und in glänzendem Schmuck der Waffen und der Rüstungen stehen die beiden Heere einander gegenüber.

Donnerndes Kriegsgeschrei und dröhnende Schlachtmusik geben das Zeichen zum Beginn des Kampfes. Und in furchtbarem Ringen begegnen sich Kauravas und Pāṇḍavas — ohne jede Rücksicht auf Verwandtschaft: Der Vater kennt nicht den Sohn, der Bruder nicht den Bruder, der Oheim nicht den Schwestersohn, der Freund nicht den Freund. Elefanten richten schreckliche Verheerungen an und ein blutiges Gemetzel findet statt. Bald dieser, bald jener Held tut sich im Einzelkampf hervor; bald ist der Sieg auf Seite der Pāṇḍavas, bald auf der der Kauravas. Wenn aber die Nacht hereinbricht, ziehen sich die Kämpfenden zurück, und erst am folgenden Morgen werden die Heere in neuer Schlachtordnung aufgestellt, und der Kampf beginnt von neuem. Wiederholt stoßen Bhīṣma und Arjuna aufeinander, und beide kämpfen so tapfer, daß Götter und Dämonen verwundert dem Kampfe zusehen. So oft es aber den Kauravas schlecht geht, macht Duryodhana dem Bhīṣma Vorwürfe, daß er zu rücksichtsvoll gegen die Pāṇḍavas kämpfe; und wenn die Pāṇḍavas Verluste erleiden, wirft Kṛṣṇa dem Arjuna vor, daß er sein Geschoß nicht gegen Bhīṣma richte. Zahlreiche Brüder des Duryodhana sind schon im Kampfe gefallen. Da erhebt wieder Duryodhana gegen Bhīṣma den Vorwurf, daß er den Pāṇḍavas gegenüber zu viel Erbarmen zeige. Er solle die Feinde besiegen oder den Oberbefehl an Karṇa abtreten. Von Schmerz und Zorn übermannt, verspricht Bhīṣma, am nächsten Tage schonungslos gegen alle — Śikhaṇḍīn, der ein Weib gewesen, ausgenommen — zu kämpfen. »Schlaf ruhig, Sohn der Gāndhārī«, sagt er²⁾, »morgen werde ich eine große Schlacht schlagen, von der die Menschen erzählen werden, so lange die Erde steht.« Und in der Tat erleiden am neunten Tage der Schlacht die Pāṇḍavas große Verluste. Bhīṣma wütet wie der Todesgott im Heere der Feinde, während Arjuna, der den Bhīṣma immer noch als »Großvater«³⁾ verehrt, allzu rücksichtsvoll kämpft. Da Kṛṣṇa

¹⁾ VI, 17, 8 ff.

²⁾ VI, 99, 23.

³⁾ So wird der Großvater Bhīṣma von den Pāṇḍusöhnen meistens genannt.

dies bemerkt, stürzt er sich selbst auf Bhīṣma, um ihn zu töten, aber Arjuna hält ihn gewaltsam zurück, indem er ihn an sein Gelöbnis, nicht kämpfen zu wollen, erinnert. Von Bhīṣma in wilde Flucht geschlagen, kehren die Krieger der Pāṇḍavas bei hereinbrechender Nacht ins Lager zurück.

Die Nacht benutzen die Pāṇḍavas zu einer Beratung. Da sie wissen, dass Bhīṣma gegen Śikhaṇḍin nicht kämpfen wolle, beschließen sie¹⁾, am nächsten Tage diesen dem Bhīṣma gegenüberzustellen; hinter dem Śikhaṇḍin verborgen, solle aber Arjuna auf Bhīṣma seine Pfeile richten. Nur ungern entschließt sich Arjuna zu diesem Verrat, und mit Schmerz und Scham denkt er daran, dass er als Knabe auf dem Scholse des Bhīṣma gespielt und ihn »Väterchen« geheissen. Aber Kṛṣṇa weiss ihn zu überreden, dass nur er allein den Bhīṣma überwinden könne, und dass er nur seine Kriegerpflicht erfülle, wenn er den mächtigen Gegner töte.

So bricht der Morgen des zehnten Schlachttages heran, und Śikhaṇḍin wird von den Pāṇḍavas ins Vordertreffen gestellt, während die Kauravas mit Bhīṣma an der Spitze heranrücken. Den ganzen Tag wogt um Bhīṣma herum der Kampf zwischen Pāṇḍavas und Kauravas. Tausende und Tausende sinken auf beiden Seiten in den Staub. Endlich gelingt es Śikhaṇḍin, hinter dem Arjuna sich verborgen hält, an Bhīṣma heranzukommen. Lächelnd erwartet dieser die Pfeile des Śikhaṇḍin, ohne sich gegen ihn zu verteidigen. So wütend aber auch der letztere seine Geschosse auf Bhīṣma richtet — sie können diesem nichts anhaben. Bald aber beginnt Arjuna, hinter Śikhaṇḍin verborgen, Pfeil auf Pfeil gegen den Heldengreis zu schießen. Und zu dem neben ihm kämpfenden Duṣṭāsana gewandt, sagt Bhīṣma: »Diese Pfeile, die wie Yamas Boten meine Lebensgeister schier vernichten, sind nicht Śikhaṇḍins Pfeile; diese Pfeile, die wie wütende, giftstrotzende Schlangen züngelnd in meine Glieder fahren — sind nicht Śikhaṇḍins Pfeile, sie sind Arjuna's Geschosse²⁾. Noch rafft er sich auf und sendet einen Pfeil gegen Arjuna, den dieser

¹⁾ Im alten Gedicht ist es wahrscheinlich Kṛṣṇa gewesen, der diesen Rat gegeben hat. Die Darstellung in unserem jetzigen Mahābhārata ist geradezu absurd. Die Pāṇḍusöhne begeben sich nämlich in nachtschlafender Zeit ins feindliche Lager zu Bhīṣma und fragen ihn ganz naiv, wie sie ihn am besten umbringen könnten. Bhīṣma gibt ihnen dann selbst den Rat, ihm den Śikhaṇḍin, hinter dem Arjuna kämpfen soll, gegenüberzustellen. So wird am Anfang des Gesanges VI, 107 erzählt; in der Mitte desselben Gesanges stehen die schönen Reden, in denen Arjuna voll Zärtlichkeit seines »Großvaters« Bhīṣma gedenkt, der ihn als Kind auf den Knien geschaukelt; und am Ende desselben Gesanges ist es derselbe Arjuna, der mit dem Plane hervortritt, den Bhīṣma auf so unehrliche Weise zu töten. Vgl. Ad. Holtzmann, Das Mahābhārata II. 172 f.

²⁾ VI, 119, 63 f.

aber auffängt und in drei Stücke zersplittert. Dann nimmt er Schwert und Schild, um sich zu wehren. Arjuna aber zerschmettert ihm den Schild in hundert Stücke. Da gibt Yudhiṣṭhira den Seinen Befehl, gegen Bhīṣma loszugehen, und von allen Seiten stürzen sich die Pāṇḍavas auf den allein stehenden Krieger, bis er endlich, aus unzähligen Wunden blutend — kurz vor Sonnenuntergang — vom Wagen stürzt¹⁾. So viele Pfeile aber stecken von allen Seiten in seinem Körper, daß er im Falle den Boden nicht berührt, sondern auf einem Bett von Pfeilen ruht.

Laut ist der Jubel unter den Pāṇḍavas, grenzenlos der Jammer im Lager der Kauravas. Zu Ehren des gefallenen Helden, der beiden kämpfenden Parteien so nahe gestanden, wird aber ein Waffenstillstand vereinbart. Und sowohl Pāṇḍavas als Kauravas stehen, von Bewunderung und Trauer erfüllt, um den sterbenden Helden. Er begrüßt die Krieger und will zu ihnen sprechen. Matt hängt das Haupt des Sterbenden herunter. Er bittet um ein Polster. Man eilt, feine Polster herbeizuholen. Lächelnd weist er sie zurück. Da nimmt Arjuna drei Pfeile aus seinem Köcher und stützt mit ihnen das Haupt des Bhīṣma, der zufrieden erklärt, das habe er gewollt, das sei ein rechtes Heldenlager. Der Sterbende richtet in eindringlichen Worten an Duryodhana die Mahnung, Frieden zu schließen: »Läßt diese Schlacht mit meinem Tode enden, mein Sohn, mahnt er, »mache Frieden mit den Pāṇḍavas.« Aber gleich einem Todkranken, der die Medizin verweigert, weist Duryodhana des Bhīṣma weisen Rat zurück.

Auch der trotzige, aber edle Karṇa kommt herbei, um dem sterbenden Helden seine Verehrung zu bezeigen. Mit brechendem Auge umarmt ihn der Greis mit einer Hand und mahnt auch ihn zum Frieden mit den Pāṇḍavas, um so mehr, da er ja als Sohn der Kuntī deren Bruder sei. Aber Karṇa erklärt, dem Duryodhana die Treue wahren und seiner Kriegerpflicht im Kampfe gegen die Pāṇḍavas genügen zu müssen. Er könne nicht anders. Und versöhnt gibt Bhīṣma dem tapferen Krieger die Erlaubnis zu kämpfen, so schmerzlich es ihm auch ist, daß all sein Bemühen um den Frieden vergebens gewesen²⁾.

¹⁾ Mit dieser Schilderung (VI, 120, 58 ff.) steht die alberne Erzählung (VI, 116), wo Bhīṣma dem Yudhiṣṭhira mitten in der Schlacht erklärt, er sei lebensmüde, worauf dieser — mit billigem Mut — die Seinen zum Kampf gegen den Helden auffordert, ebenso in Widerspruch wie das kindische Märchen (VI, 120, 32 ff.), welches erzählt, wie Vasus (göttliche Wesen) und Rṣis am Himmel erscheinen und Bhīṣmas Entschluss, zu sterben, gutheissen. Das sind spätere Einfügungen, die den doppelten Zweck verfolgen, die Pāṇḍavas reinzuwaschen und den Bhīṣma selbst zu einem Halbgott zu machen. Im alten Gedicht war Bhīṣma gewiß nur ein gewaltiger Held, den die Pāṇḍavas auf wenig ritterliche Art zu Falle gebracht haben.

²⁾ Im alten Gedicht hat Bhīṣma nach seinem Fall gewiß nicht länger gelebt, als nötig war, um noch einige Worte an Duryodhana

Nun da Bhīṣma gefallen ist, nimmt Karṇa wieder an dem Kampfe teil, und auf seinen Vorschlag wird der alte Lehrer Drona zum Oberfeldherrn geweiht¹⁾). Unter seiner Feldherrnschaft wird vom elften bis zum fünfzehnten Tage gekämpft.

Der dreizehnte Schlachttag bringt ein trauriges Ereignis für die Pāṇḍavas. Der jugendliche, aber tapfere Sohn des Arjuna, Abhimanyu, wagt sich zu weit in die Reihen der Feinde vor, wird durch den Sindhukönig Jayadratha von seinen Beschützern getrennt und von Duśṣasana Sohn getötet. Arjuna schwört, furchtbare Rache an dem Mörder seines Sohnes, als den er den Jayadratha bezeichnet, zu nehmen. Das Hauptereignis des vierzehnten Schlachttages ist denn auch der Kampf des Arjuna mit Jayadratha, der sich den ganzen Tag hinzieht und mit des letzteren Tod endet. Er fällt, wie es Arjuna geschworen, bevor die Sonne untergegangen ist. Zu gleicher Zeit hat Bhīma im Heere der Kauravas gewütet und zahlreiche Söhne des Dhṛitarāṣṭra getötet.

Aber nicht wie sonst wird an diesem Tage mit dem Untergange der Sonne der Kampf unterbrochen. So erbittert sind die Kämpfenden auf beiden Seiten, dass sie trotz der hereinbrechenden Finsternis keine Pause eintreten lassen. Beim Scheine von Fackeln und Lampen wird weiter gekämpft. Erstaunliche Kämpfe werden von einzelnen Helden ausgefochten. Karṇa aber bedrängt die Pāṇḍavas besonders hart, und auf Anraten des Kṛṣṇa wird der Rākṣasa Ghaṭotkaca gegen Karṇa ausgesandt. Gewaltig ringt der Held mit dem Riesenungetüm, und furchtbaren Schaden richtet der Rākṣasa im Heere der Kauravas an, bis er endlich von Karṇa getötet wird. Noch im Falle reist aber der Riese Ghaṭotkaca eine ganze Armee der Kauravas zu Boden und erdrückt sie. Die Pāṇḍavas sind über den Tod von Bhīmas Sohn Ghaṭotkaca sehr betrübt — nur Kṛṣṇa jubelt. Karṇa hat nämlich den ihm

und Karna zu richten. Unser Mahābhārata erzählt die wunderliche Geschichte, dass Bhīṣma beim südlichen Gang der Sonne, d. h. im Halbjahr vor dem Wintersolstitium, gefallen sei, aber seinen Tod bis zum nördlichen Gang der Sonne (uttarāyaṇa), d. h. zum Halbjahr vor dem Sommersolstitium, verschoben habe. Die Upaniṣads lehren nämlich, dass die Seele, welche auf dem Götterpfad zur Brahmanwelt geht, das uttarāyaṇa passieren muss (Chānd. Up. V, 10, 1; Brh. Up VI, 2, 15). Daraus haben die Theologen herausgeklügelt, dass ein Heiliger oder Yogin, der mit Brahman vereint sein will, im uttarāyaṇa sterben müsse. (So Bhagavadgītā VIII, 24.) Der Philosoph Śaṅkara (zu Vedānta-sūtra IV, 2, 20 f.) spricht bereits davon, dass Bhīṣma sich das uttarāyaṇa zum Sterben ausgewählt habe. Damals (8. Jahrh. n. Chr.) muss also bereits die Geschichte von Bhīṣmas Tod so wie in unserem jetzigen Mahābhārata erzählt worden sein.

¹⁾ Der Kampf unter der Feldherrnschaft des Drona bildet den Inhalt des siebenten Buches (Dronaparva).

von Indra geschenkten Speer, den er für Arjuna aufbewahrt hatte¹⁾, gegen den Rākṣasa verwendet. Das hatte eben Kṛṣṇa beabsichtigt.

Fort wütet der Kampf, bis die Krieger beider Heere vom Schlaf übermannt werden. Nur mit Mühe halten sich die pflichtgetreuesten Krieger aufrecht. Gar manche sinken aber müde und schlaftrunken auf ihren Elefanten, Wagen und Pferden hin, während andere gar blind vor Schlaf herumtaumeln und ihre eigenen Freunde erschlagen. Da erbarmt sich Arjuna der Krieger und gibt mit weithin schallender Stimme die Erlaubnis, eine Weile dem Schlaf zu widmen. Freudig begrüßen auch die Feinde den Vorschlag, und Götter und Menschen segnen Arjuna für dieses Wort. Und mitten auf dem Schlachtfelde legen sich Rosse, Elefanten und Krieger zum Schlummer nieder.

Von der dichterischen Schönheit der hier geschilderten Nachtszene — der Stil erinnert zuweilen an die Lyrik eines Kālidāsa²⁾ — kann die folgende wörtliche Prosaubersetzung einiger Verse nur eine schwache Vorstellung geben.

•Von Schlaf übermannt, verstummt da alle die großen Wagenkämpfer. Und sie legten sich hin — die einen auf dem Rücken ihrer Pferde, andere im Wagenkasten, wieder andere auf dem Nacken ihrer Elefanten, und viele auch streckten sich auf den Erdboden hin. Mit ihren Waffen, mit Keulen, Schwertern, Streitäxten und Lanzten, in voller Rüstung legten sie sich hin zum Schlaf, die einen hier, die andern dort... Die Elefanten, die schwer atmend auf der Erde lagen, sahen aus wie Bergeshügel, über welche Riesenschlangen dahinzischten... Und dieses schlummernde Heer, wie es in Schlaf versenkt bewußtlos dalag, glich einem wunderbaren Bilde, von einem geschickten Künstler auf die Leinwand gemalt... Da ließ plötzlich im Osten der erhabene Mond sein rötliches Licht erstrahlen... Im Nu war die Erde von Licht erfüllt, und hinweg floh rasch die tiefe, unergründliche Finsternis... Vor den Strahlen des Mondes aber erwachte dieses Kriegerheer, wie ein Hain von hundertblättrigen Taglotosblumen vor der Sonne Strahlen. Und wie die Meeresflut sich erhebt beim Leuchten des Mondes, also erwachte diese See von Truppen beim Aufgang des Gestirns der Nacht. Dann aber, o König, begann von neuem der Kampf zur Vernichtung der Welt unter diesen Menschen, welche die höchste Himmelswelt ersehnten...³⁾

Und das blutige Ringen dauert ununterbrochen fort bis zum Morgengrauen. Der fünfzehnte Schlachttag bricht heran. Die Sonne zieht vom Osten herauf, und die Krieger beider Heere steigen von ihren Rossen, Elefanten und Wagen: zum Sonnengott emporblickend,

¹⁾ Er durfte ihn nur einmal anwenden, oben S. 296.

²⁾ Auch abgesehen von einigen von einem späteren Kunstdichter eingefügten Versen.

³⁾ VII, 185, 37 ff.

verrichten sie mit gefalteten Händen ihre Morgenandacht. Doch nur einen Augenblick währt diese Unterbrechung, und weiter wütet der Kampf. Zwei der hervorragendsten Helden, die Könige Drupada und Virāṭa, fallen von Dronas Hand. Vergebens bemühen sich die Pāṇḍavahelden, diesen Recken zu Falle zu bringen. Ein erstaunlicher Zweikampf zwischen Drona und Arjuna — Lehrer und Schüler —, dem die Himmlischen selbst bewundernd zusehen, führt zu keinem Ergebnis, da der Schüler dem Lehrer in keiner seiner Waffenkünste nachsteht. Da ist es wieder Kṛṣṇa, der eine teuflische List ersinnt. Von ihm angestiftet, tötet Bhīma einen Elefanten, der zufällig auf den Namen Aśvatthāman hört, und ruft dann laut, auf Drona zugehend, daß Aśvatthāman — so heißtt auch der Sohn des Drona — getötet sei. Drona erschrickt, glaubt aber die Nachricht noch nicht. Erst, da auch der durch seine Wahrheitsliebe berühmte Yudhiṣṭhīra, von Kṛṣṇa überredet, die Lüge wiederholt, muß Drona sie glauben. Von Schmerz überwältigt, legt er die Waffen beiseite und bleibt in tiefes Sinnen versunken stehen. Diesen Augenblick benutzt Drupadas Sohn Dhṛṣṭadyumna, um dem fünfundachtzigjährigen Drona den Kopf abzuschneiden. Umsonst ruft Arjuna, der greise Lehrer dürfe nicht getötet werden. Dhṛṣṭadyumna hat die Tat vollbracht und den Kopf des Feldherrn unter die Kauravas geworfen, die entsetzt die Flucht ergreifen. Nun erst erfährt Aśvatthāman die Nachricht vom Tode seines Vaters, und er schwört den Pāñcālas und den Pāṇḍavas blutige Rache.

Nach dem Falle des Drona wird Karṇa zum Oberfeldherrn der Kauravas gewählt. Unter ihm wird nur zwei Tage gekämpft¹⁾. Am sechzehnten Tage der Schlacht verrichten Bhīma und Aśvatthāman, Arjuna und Karṇa Wunder der Tapferkeit, aber es kommt zu keiner Entscheidung. Am Morgen des siebzehnten Schlachttages verlangt Karṇa, daß ihm Śalya, der König der Madras, als Wagenlenker gegeben werde, denn nur dann würde er dem Arjuna, der an Kṛṣṇa einen so vortrefflichen Wagenlenker habe, gewachsen sein. Śalya sträubt sich anfangs dagegen, daß er einem Niedrigeren Dienste leisten solle, willigt aber schließlich unter der Bedingung ein, daß es ihm gestattet sein müsse, vor Karṇa zu reden, was er wolle. Von dieser Bedingung macht er nun weidlich Gebrauch. Während er den Wagen des Karṇa lenkt, überschüttet er diesen mit Spott und Hohn. Karṇa bleibt ihm allerdings nichts schuldig, sondern zieht in beifsenden Worten gegen die Madras, das Volk des Śalya, los, die er als falsch, heuchlerisch, trunksüchtig, der Unzucht und der Blutschande ergeben schildert. Śalya wirft dagegen dem Karna vor, daß die Aṅgas, über welche er herrsche, ihre Weiber und Kinder ver-

¹⁾ Dieser Kampf bildet den Inhalt des achten Buches (Karṇa-parvān).

kauften¹⁾). Endlich stellt Duryodhana den Frieden zwischen den beiden wieder her, und sie ziehen in die Schlacht.

Während Arjuna an Karṇa heranzukommen sucht, richtet Bhīma ein furchtbare Blutbad unter den Söhnen des Dhṛitarāṣṭra an, von denen er wieder viele tötet. Mit seiner wuchtigen Keule schleudert er den Duśāsana vom Wagen herab, stürzt sich auf ihn, reißt ihm die Brust auf und trinkt sein warmes Herzblut — wie er es einst geschworen²⁾. Schaudernd weichen bei diesem Anblick die Feinde zurück. Mittlerweile sind Arjuna und Karṇa aneinander geraten, und es kommt zu einem furchtbaren Zweikampf, bei welchem auch die Götter Partei ergreifen: Indra für Arjuna, Sūrya für Karṇa. Wie zwei wilde Elefanten, die einander mit ihren Hauzähnen bearbeiten, überschütten die beiden Helden einander mit ihren Pfeilen. Vergeblich bemüht sich Arjuna, den Karṇa zu Falle zu bringen. Da beginnt der Streitwagen des Karṇa mit einem Rade in die Erde zu sinken³⁾. Karṇa bemüht sich nun, den Wagen wieder herauszuziehen, und fordert den Arjuna auf, mit Rücksicht auf das Kriegsrecht den Kampf zu unterbrechen. Kṛṣṇa aber überredet den Arjuna, keine Rücksicht zu nehmen. Und Arjuna, sonst das Muster der Ritterlichkeit, tötet den Karṇa meuchlings, während dieser noch mit seinem Wagen beschäftigt ist. Vom Körper des Gefallenen strahlt ein Licht aus, und er behält auch im Tode seine Schönheit.

Großer Jubel herrscht im Lager der Pāṇḍavas, die Kauravas aber fliehen voll Angst.

Nur mit Mühe gelingt es dem Duryodhana, seine Truppen zu neuem Kampfe zu sammeln und aufzumuntern. Śalya ist der Oberfeldherr am achtzehnten Tage der Schlacht⁴⁾. Yudhiṣṭhira ist dazu ausersehen, den Zweikampf mit Śalya aufzunehmen. Nach langem und heftigem Ringen wird um die Mittagzeit Śalya von Yudhiṣṭhira getötet. Die Kauravas fliehen. Nur Duryodhana und Śakuni mit einer kleinen Schar leisten noch verzweifelten Widerstand. Sahadeva tötet den Śakuni. Arjuna und Bhīma richten ein furchtbare Gemetzel an. Das Heer der Kauravas ist nun gänzlich vernichtet.

Duryodhana flieht allein zu einem Teich, wo er sich verbirgt. Außer ihm leben nur noch drei Helden: Kṛtavarmā, Kṛpa und Aśvatthāman. Die Sonne ist bereits untergegangen. Öde und leer

¹⁾ Der ganze sehr merkwürdige Abschnitt (VIII, 33—45) ist kulturgechichtlich und ethnographisch äußerst interessant.

²⁾ Oben S. 289.

³⁾ Obwohl wir bereits wissen (oben S. 301), daß dies infolge einer Verräte des Śalya geschieht, wird die Sache hier so dargestellt, als ob dem Karṇa dieser Unfall infolge des Fluches eines von ihm beledigten Brahmanen zugestossen wäre (VIII, 42, 41 und 90, 81).

⁴⁾ Dieser Schlachttag bildet den Inhalt des neunten Buches (Śalyaparvan).

liegt das Lager der Kauravas da. Die Pāṇḍavas suchen den entflohenen Duryodhana und finden ihn endlich. Yudhiṣṭhira fordert ihn zum Zweikampf heraus. Duryodhana erklärt, erst am nächsten Morgen kämpfen zu wollen: aus Müdigkeit, nicht aus Furcht sei er zum Teiche geflohen. Yudhiṣṭhira aber besteht darauf, dass sogleich gekämpft werden müsse, und verspricht ihm, dass er König bleiben solle, wenn er auch nur einen von ihnen töte. Bhīma ist es, mit dem Duryodhana den Zweikampf aufnehmen soll. Mit dem üblichen Wortgefecht wird der Keulenkampf eingeleitet. Aus weiter Ferne kommt Baladeva, der Bruder des Kṛṣṇa, der sich an dem Kampfe nicht beteiligt hatte, herbei, um dem Keulenkampf als Zuschauer beizuwohnen. Auch die Götter blicken dem Schauspiel staunend und bewundernd zu. Wie zwei Stiere mit ihren Hörnern aufeinander losgehen, so schlagen die beiden Helden mit ihren Keulen aufeinander los. Blutüberströmt kämpfen sie beide immer noch fort. Sie zerfleischen einander mit ihren Keulen, wie zwei Katzen, die sich um ein Stück Fleisch balgen. Beide verrichten Wunder der Tapferkeit, und der Kampf bleibt unentschieden. Da sagt Kṛṣṇa zu Arjuna, Bhīma werde nie imstande sein, den Duryodhana im ehrlichen Kampfe zu besiegen; denn Bhīma sei zwar der stärkere, Duryodhana aber der geschicktere Kämpfer. Er erinnert ihn aber an die Worte des Bhīma, wie dieser damals, als Draupadī beschimpft wurde¹⁾, gelobt habe, des Duryodhana Schenkel zu zertrümmern. Da schlägt sich Arjuna vor den Augen des Bhīma mit den Händen auf den Schenkel. Bhīma versteht diesen Wink — und während der Gegner einen Sprung macht, um zum Streiche auszuholen, zerschmettert ihm Bhīma die Schenkel, dass er zusammenbricht wie ein vom Sturm entwurzelter Baum. Baladeva aber, der dem Kampfe zugesehen, schleudert zornige Worte gegen Bhīma, da er unehrlich gekämpft, denn im ehrlichen Keulenkampf sei es verboten, den Gegner unterhalb des Nabels zu treffen. Mit Mühe hält ihn sein Bruder Kṛṣṇa davon ab, den Bhīma zu züchtigen. Vergebens sucht aber Kṛṣṇa durch seine Sophistereien den Bruder zu überzeugen, dass Bhīma recht gehandelt habe. Der ehrliche Baladeva bestiegt erzürnt seinen Wagen und fährt hinweg, indem er verheisst, dass Bhīma stets als unehrlicher, Duryodhana als ehrlicher Kämpfer in der Welt bekannt sein werde.

Yudhiṣṭhira sendet hierauf den Kṛṣṇa nach Hastināpura, damit er den Dhṛtarāṣṭra und die Gāndhāri tröste und besänftige, was dieser so gut als möglich besorgt. Die Pāṇḍavas beschließen, die Nacht aufserhalb des Lagers am Ufer eines Flusses zuzubringen.

Sobald Aśvatthāman und seine beiden Genossen die Nachricht vom Falle des Duryodhana gehört haben, eilen sie zum Kampfplatz und beklagen den Helden, der mit zerschmetterten Schenkeln daliegt. Aśvatthāman aber schwört, dass er alle Pañcālas vernichten werde.

¹⁾ Oben S. 290.

worauf ihn der sterbende Duryodhana noch feierlich zum Oberfeldherrn (man weiß nicht recht, wovon) weiht.

Das nächtliche Blutbad im Pāñdavalager¹⁾.

Die drei überlebenden Helden der Kauravas haben sich, nachdem sie von Duryodhana Abschied genommen, in einiger Entfernung vom Schlachtfeld unter einen Baum begeben, um die Nacht hier zuzubringen. Kṛpa und Kṛtavarman sind eingeschlafen, Aśvatthāman aber wird vom Zorn und Rachedurst wachgehalten. Da sieht er, wie in den Zweigen des Baumes, unter dem sie ruhen, eine Schar von Krähen nistet, und wie plötzlich mitten in der Nacht eine fürchterlich aussehende Eule daherkommt und alle die schlafenden Vögel tötet²⁾. Dieser Anblick bringt ihn auf den Gedanken, die Feinde im Schlaf zu überfallen und hinzumorden. Er weckt die beiden andern Helden und trägt ihnen seinen Plan vor. Kṛpa sucht ihn davon abzubringen, denn es sei unrecht, Schlafende und Wehrlose zu überfallen. Aśvatthāman aber erwidert, die Pāñdavas hätten längst »die Brücke des Rechts in hundert Stücke gebrochen«; jetzt gelte nur das Gebot der Rache, und kein Mensch werde ihn hindern, seinen Vorsatz auszuführen. »Töten will ich die Pañcālas, die Mörder meines Vaters, im Schlaf der Nacht — mag ich auch dann als Wurm oder geflügeltes Insekt Wiedergeburt erlangen!«³⁾ So entschlossen, besteigt er seinen Streitwagen und fährt zum feindlichen Lager. Wie ein Dieb schleicht er sich hinein, während die beiden andern Helden am Tore des Lagers Wache halten, um jeden, der etwa entfliehen wolle, zu töten. Er dringt in das Zelt des Dhrṣṭadyumna (der ihm den Vater getötet), weckt ihn mit einem Fußtritt auf und erwürgt ihn wie ein Stück Vieh. Dann geht er wie der Todesgott von Zelt zu Zelt, von Lagerstätte zu Lagerstätte und mordet einen nach dem andern von den schlafenden und schlaftrunkenen Helden unbarmherzig hin, darunter auch die fünf Söhne der Draupadī und den Śikhaṇḍin. Noch vor Mitternacht sind alle Krieger des feindlichen Heeres getötet. Tausende wälzen sich in ihrem Blute. Rākṣasas und Piśācas, die nachtschwärzenden, fleischfressenden Dämonen, kommen scharenweise ins Lager gezogen, um in dem Fleisch und Blut der Gemordeten zu schwelgen. Als der Morgen graut, herrscht wieder Totenstille weit über dem Lager.

Die drei Helden aber begeben sich eiligst zur Stelle, wo noch immer der sterbende Duryodhana liegt, um ihm die Nachricht von der Hinmetzelung der feindlichen Krieger zu bringen. Und nachdem dieser vernommen, was für ihn eine Freudenbotschaft ist, gibt er dankbar und glücklich seinen Geist auf.

¹⁾ Dieses bildet den Inhalt des zehnten Buches (*Sauptikaparvan*).

²⁾ Vgl. zu dieser Szene Th. Benfey, *Das Pantschatantra* I, S. 336 ff.

³⁾ X, 5, 18—27.

Mittlerweile hat Dhṛṣṭadyumna Wagenlenker, der einzige Überlebende, den Pāṇḍavas die Schreckensnachricht hinterbracht, daß ihre und Drupadas Söhne ermordet und das ganze Heer vernichtet sei. Yudhiṣṭhīra fällt in Ohnmacht und wird nur mit Mühe von den Brüdern aufrecht erhalten. Dann sendet er um Draupadī und die andern Frauen der Verwandtschaft. Er begibt sich zum Lager und bricht bei dem Anblick, der sich ihm darbietet, fast zusammen. Da kommt auch schon Draupadī, und im ungeheueren Schmerz um ihre hingemordeten Söhne und Brüder beglückwünscht sie in Worten bitterster Ironie ihren Gemahl Yudhiṣṭhīra zu seinem herrlichen Sieg. Grenzenlos wie ihr Jammer ist aber auch ihr Ingriß gegen den Mörder Aśvatthāman und nicht früher will sie Nahrung zu sich nehmen, als bis diese furchtbare Tat gerächt ist.

Ob und wie aber im ursprünglichen Epos die Tat des Aśvatthāman gerächt wurde, ist aus unserem Mahābhārata infolge von Einschreibungen und Entstellungen nicht mehr ersichtlich. In sehr unklarer und verworrenener Weise wird nämlich das Folgende erzählt:

Bhīma verfolgt den Aśvatthāman, kämpft mit ihm, zieht aber eigentlich den Kürzeren. Jedenfalls tötet er ihn nicht, sondern Aśvatthāman gibt ihm freiwillig ein von Draupadī gewünschtes Juwel, das ihm am Kopfe angewachsen ist. (Von diesem sonderbaren Kopfschmuck war vorher nie die Rede.) Er ist ferner im Besitze einer wunderbaren Waffe, mit welcher er den letzten Sproß des Kurgeschlechtes, der noch als Embryo im Schoße der Uttarā, der Schwiegertochter Arjunas, ruht, vernichtet; infolge dessen bringt Uttarā später ein totes Kind zur Welt, welches aber von Kṛṣṇa lebendig gemacht wird. Es ist dies Parīkṣit, der Vater jenes Janamejaya, bei dessen Schlangenopfer das Mahābhārata zuerst vorgebrachten worden sein soll. Kṛṣṇa aber verflucht den Aśvatthāman, daß er dreitausend Jahre lang — eine Art Ahasver — allein, von allen Menschen gemieden, auf der Erde herumwandern solle, Blut- und Eitergeruch verbreitend und mit allen Krankheiten beladen.

Ob etwas von all dem zu dem alten Gedicht gehört, ist schwer zu sagen. Sicher gehörte wohl noch die Totenklage dazu.

Die Totenklage der Frauen¹⁾.

Vergeblich bemühen sich Sañjaya und Vidura, den blinden alten König Dhṛtarāṣṭra in seinem namenlosen Schmerze zu trösten. Immer wieder bricht er zusammen, und schließlich kommt auch noch Vyāsa, ihm Trost zuzusprechen. Nun müssen aber die Totenzeremonien für

¹⁾ Sie bildet den Inhalt des elften Buches (Strīparvan).

die Gefallenen vollzogen werden. Darum läßt der König seine Gemahlin Gāndhārī und die andern Frauen des Hofes holen, und unter lautem Wehklagen fahren sie zur Stadt hinaus dem Schlachtfelde zu. Auf dem Wege begegnen sie den drei überlebenden Kauravahelden, die ihnen von dem fürchterlichen Blutbad erzählen, das sie nächtlicherweile im Feindeslager angerichtet. Sie verweilen aber nicht, sondern machen sich aus Furcht vor der Rache der Pāṇḍavas alsbald aus dem Staube. In der Tat kommen auch gleich darauf die fünf Pāṇḍusöhne mit Kṛṣṇa des Weges und treffen mit dem Zug der Trauernden zusammen. Mit Mühe gelingt es dem Kṛṣṇa, eine Art Versöhnung zwischen den Pāṇḍavas und dem alten Herrscherpaar herzustellen, so schwer es auch der Gāndhārī fällt, dem Bhīma zu verzeihen, der ihr von ihren hundert Söhnen auch nicht einen am Leben gelassen. Doch auch Draupadī hat alle ihre Söhne verloren, und die Gemeinsamkeit des Schmerzes trägt zur Versöhnung bei.

Es folgt nun die Klage der Gāndhārī, die sowohl als ein Meisterwerk elegischer Dichtung als auch durch die anschaulichen, an die Bilder eines Wereschagin erinnernden Schilderungen des Schlachtfeldes zu den schönsten Teilen des ganzen Epos gehört. Dadurch, daß der Dichter nicht selbst erzählt, sondern die greise Heldinnenmutter berichten läßt, was sie mit eigenen Augen schaut¹⁾, wird das Ganze um so wirkungsvoller.

Der Zug der Trauernden gelangt zum Schlachtfeld. Entsetzlich ist der Anblick der zerstückelten Leichname, um welche Raubvögel, Schakale und fleischfressende Dämonen herumschwärmen, während Mütter und Gattinen der gefallenen Helden jammernd zwischen den Leichen umherirren. All das sieht Gāndhārī, als sie ihre Klage, die sie an Kṛṣṇa richtet, beginnt. Sie erblickt auch den Duryodhana, und sie erinnert sich mit Wehmut daran, wie er am Vorabend der Schlacht von ihr Abschied genommen. »Ihm, dem einst schöne Frauen mit ihren Fächern Kühlung zugefächelt, fächeln jetzt nur die Raubvögel mit ihren Fittigen.« Mehr aber noch als der Anblick ihres tapferen Sohnes, mehr als der Anblick aller ihrer hundert Söhne, die im Staube liegen, denen aber der Himmel gewiß ist, jammern sie ihre Schwieger-töchter, die in wilder Verzweiflung mit fliegenden Haaren zwischen

¹⁾ Trotzdem ausdrücklich gesagt wird (XI, 16, 10 f.), daß Dhṛitarāṣṭra und die Frauen im Kurukṣetra angelangt sind und das blutige Schlachtfeld vor sich sehen, wird doch am Anfange des Gesanges erzählt, daß Gāndhārī wegen ihrer frommen Bußübungen durch die Gnade des Vyāsa ein himmlisches Seherauge bekommen habe, mit dem sie schon aus weiter Ferne das Schlachtfeld überblicken konnte. Es ist das gewiß ein der alten Dichtung fremder Zug — der ungeschickte Einfall eines späteren Pedanten.

den Leichen ihrer Gatten und Söhne hin und her laufen. Mit zerstückelten Gliedern sieht sie ihren klugen Sohn Vikarṇa mitten unter erschlagenen Elefanten liegen — »wie wenn am herbstlichen Himmel der Mond von dunklem Gewölk umgeben ist«. Dann sieht sie den jugendlichen Abhimanyu, Arjunas Sohn, dessen Schönheit auch der Tod nicht ganz zu zerstören vermocht hat. Seine unglückliche junge Gattin tritt auf ihn zu, streichelt ihn, nimmt ihm den schweren Panzer ab, fasst die blutigen Locken zusammen, legt sein Haupt in ihren Schoß und redet in zärtlichsten Worten zu dem Toten; sie bittet ihn, wenn er im Himmel mit schönen Götterfrauen sich erfreue, auch manchmal ihrer zu gedenken. Dann fällt ihr Blick auf Karna, den Helden, den alle einst so gefürchtet, und der jetzt da liegt wie ein vom Sturme geknickter Baum. Darauf sieht sie ihren Schwiegersohn, den Sindhukönig Jayadratha, dessen Frauen vergebens die gierigen Raubvögel von dem Leichnam zu verscheuchen suchen, während ihre eigene Tochter Duśalā jammernd den Kopf ihres Gemahls sucht. Dort wieder sieht sie den Madrakönig Śalya liegen, dessen Zunge gerade von Geiern zerfressen wird, während um ihn herum seine jammernden Frauen sitzen, »wie brünnstige Elefantenweibchen um den im Sumpf versunkenen Elefanten«. Auch Bhīṣma sieht sie auf seinem Pfeilbett liegen — »diese Sonne unter den Menschen geht zur Rüste, wie die Sonne am Himmel untergeht«. Und nachdem sie noch Drona und Drupada und alle die großen Helden, die da gefallen sind, beklagt hat, wendet sie sich mit zornigen Worten an Kṛṣṇa und macht ihm Vorwürfe, dass er die Vernichtung der Pāṇḍavas und Kauravas nicht verhindert habe. Und sie spricht den Fluch über ihn aus, dass er sechsunddreißig Jahre später die Vernichtung seines eigenen Geschlechtes verursachen und selbst elend in der Wildnis zugrunde gehen solle.

Darauf gibt Yudhiṣṭhira den Befehl zum Vollzug der Leichenzeremonien für sämtliche Gefallene. Scheiterhaufen werden errichtet, Butter und Öl darauf gegossen. Wohlriechende Hölzer und kostbare Seidenkleider, zerbrochene Wagen und Waffen werden mit den Leichen verbrannt. Nach Vollzug der Riten und Totenklagen, wobei auch der Fremden und Freundlosen nicht vergessen wird, begeben sich alle zum Ufer des Ganges, um den Toten die üblichen Wasserspenden darzubringen.

Hier wird wohl das alte Gedicht geendet haben. Unser Mahābhārata verfolgt die Geschichte der Helden noch weiter.

Das Pferdeopfer¹⁾.

Gelegentlich der Darbringung der Totenspenden hat Kunti ihrem Sohn Yudhiṣṭhira erst mitgeteilt, dass auch Karna ein Sohn von ihr

¹⁾ Dieses bildet den Inhalt des vierzehnten Buches (Aśvamedhikaparvan). Über die Bücher XII u. XIII siehe weiter unten.

gewesen sei, und fordert ihn auf, ihm als dem ältesten Bruder auch Wasserspenden zu weihen. Yudhiṣṭhira ist nun sehr betrübt, dass er nicht nur den Untergang so vieler Verwandten und Freunde verschuldet, sondern an Karna sogar einen Brudermord begangen habe. Ganz untröstlich, gibt er die Absicht kund, in den Wald zu gehen und Asket zu werden. Vergebens reden ihm seine Brüder und Kṛṣṇa zu, die Regierung zu übernehmen — er beharrt auf seinem Entschlusse, bis endlich Vyāsa kommt und ihm den Rat erteilt, ein Pferdeopfer darzubringen und sich dadurch von seinen Sünden zu reinigen. Diesen Rat befolgt Yudhiṣṭhira. Die Vorbereitungen zu dem großen Opfer werden getroffen. Wie es das Ritual verlangt, wird das Opferpferd freigelassen, um ein Jahr lang nach Belieben herumzustreifen. Arjuna ist dazu ausersehen, das Pferd zu begleiten und zu beschützen. Von Land zu Land folgt er dem Rosse über die ganze Erde hin. Auf dieser Wanderung hat er viele Kämpfe zu bestehen, denn allenthalben trifft er auf Stämme, deren Krieger in der Kuruschlacht besiegt worden sind, und die sich ihm nun feindlich entgegenstellen. Er vollführt große Heldentaten, vermeidet aber soviel als möglich unnützes Blutvergießen und lädt alle unterworfenen Könige zum Rofsopfer ein. Nach einem Jahr kehrt er mit dem Opferross nach Hastināpura zurück, wo er mit Jubel empfangen wird. Nun beginnt das Opferfest, zu dem von allen Seiten die geladenen Könige herbeiströmen. Das Pferd wird unter genauer Beobachtung aller Ritualvorschriften geschlachtet und im Feuer geopfert. Die Pāṇḍavas atmen den Rauch des verbrannten Markes ein, wodurch alle ihre Sünden getilgt werden. Nach Vollendung des Opfers schenkt Yudhiṣṭhira dem Vyāsa „die ganze Erde“. Großmütig gibt dieser sie ihm wieder zurück und fordert ihn auf, den Priestern nur recht viel Gold zu schenken. Nachdem Yudhiṣṭhira dem entsprechend Unmassen Goldes an die Priester verschenkt hat, ist er von Sünden rein und herrscht von da an als ein guter und frommer König in seinem Reich.

Dhṛtarāṣṭras Ende

Der alte König Dhṛtarāṣṭra¹⁾ wird aber immer noch als Haupt der Familie in allen Angelegenheiten um Rat gefragt, und er und seine Gemahlin Gāndhārī werden stets hoch in Ehren gehalten. So lebt der alte König noch fünfzehn Jahre lang am Hofe des Yudhiṣṭhira im besten Einvernehmen mit den Pāṇḍavas, welches nur durch das Verhältnis zu Bhīma einigermaßen gestört wird. Ihm, der ihn aller seiner Söhne beraubt hatte, konnte der König nie ganz vergeben, und auch der trotzige Bhīma kränkte nur zu oft seinen greisen Onkel durch unziemliche Rede. So fasste denn nach fünfzehn Jahren der alte König den Entschluss, sich als Einsiedler in den Wald zurück-

¹⁾ Hier beginnt das fünfzehnte Buch (Āśramavāsikaparvan).

zuziehen. Nur ungern gibt Yudhiṣṭhīra seine Einwilligung dazu. Aber Kṛṣṇa sagt, es sei von jeher die Sitte frommer Könige gewesen, entweder als Krieger auf dem Schlachtfeld oder als Einsiedler im Walde zu sterben. So ziehen denn Dhṛitarāṣṭra und Gāndhārī in den Wald, und ihnen schließen sich auch Kuntī, Sañjaya und Vidura an. Nach einiger Zeit besuchen die Pāṇḍavas ihre Verwandten in der Wald einsiedelei, da stirbt gerade der weise Vidura. Zwei Jahre später gelangt zu den Pāṇḍavas die Nachricht, daßs Dhṛitarāṣṭra, Gāndhārī und Kuntī bei einem Waldbrande umgekommen sind, während Sañjaya sich in den Himālaya begeben hat.

Untergang des Kṛṣṇa und seines Volkes¹⁾.

Sechsunddreißig Jahre nach der großen Schlacht im Kurufelde kommt den Pāṇḍavas die traurige Nachricht zu, daß der Fluch der Gāndhārī²⁾ in Erfüllung gegangen und Kṛṣṇa samt seinem Geschlecht zugrunde gegangen ist. Bei einem Trinkgelage geraten zwei Sippenhäuptlinge miteinander in Streit, in den sich bald andere mischen. Ein allgemeiner Keulenkampf entsteht — Riedgräser werden von Kṛṣṇa in Keulen verwandelt —, und die Männer der Yādavasippen bringen einander um. Kṛṣṇa sieht sich nach seinem Bruder Baladeva um, kommt aber gerade zu dessen Sterbestunde. Eine weifse Schlange läuft aus Baladevas Munde und eilt zum Ozean³⁾, wo sie von den berühmtesten Schlangendämonen empfangen wird. Da legt sich Kṛṣṇa im öden Walde hin und versinkt in tiefes Nachdenken. Hier wird er von einem Jäger namens Jarā (d. h. »Alter«) für eine Antilope gehalten und mit seinem Pfeile in die Fusssohle — der einzigen Stelle, wo er verwundbar ist — getroffen und getötet.

Der Pāṇḍavas letzte Reise.

Über den Tod ihres treuen Freundes sind die Pāṇḍavas untröstlich, und bald nachher beschließen sie, ihre letzte Reise anzutreten⁴⁾. Yudhiṣṭhīra setzt den Parikṣit zum König ein und nimmt von den Untertanen Abschied. Darauf wandern die fünf Brüder mit ihrer Gemahlin Draupadī, alle in Bastgewänder gekleidet, nur von einem Hunde gefolgt, in den Himālaya, übersteigen denselben und gelangen

1) Erzählt im sechzehnten Buche (*Mausalaparvan*).

2) S. oben S. 315.

3) Ein schönes Beispiel von der bei so vielen Völkern verbreiteten Vorstellung der Seele in Form einer Schlange. Auch in der deutschen Sage von König Guntram läuft die Seele in Form einer Schlange aus dem Munde des schlafenden Königs in einen Berg.

4) Damit beginnt das siebzehnte Buch (*Mahāprasthānikaparvan*).

zum Götterberg Meru. Auf dem Weg zum Himmel fällt zuerst Draupadi tot hin, dann Sahadeva, hierauf Nakula, bald auch Arjuna und zuletzt Bhīma. Dann kommt Indra auf seinem Götterwagen einhergefahren, um den Yudhiṣṭhīra in den Himmel zu holen¹⁾. Dieser will aber nicht mitkommen, da er ohne seine Brüder nicht im Himmel sein wolle. Da verspricht ihm Indra, daß er die Brüder sowohl als auch Draupadī im Himmel wiedersehen werde. Yudhiṣṭhīra besteht aber darauf, daß auch sein Hund in den Himmel mitkommen müsse, was Indra durchaus nicht zugeben will. Endlich gibt sich der Hund als Gott Dharma zu erkennen und zeigt seine große Befriedigung über die Treue des Yudhiṣṭhīra. So kommen sie denn in den Himmel, wo aber Yudhiṣṭhīra durchaus nicht bleiben will, da er weder seine Brüder noch Draupadī dort sieht. Da er nun gar²⁾ den Duryodhana auf einem himmlischen Thron sitzend und von allen geehrt erblickt, will er von dem Himmel schon gar nichts mehr wissen und verlangt in die Welten geführt zu werden, wo seine Brüder und Helden wie Karṇa sich befänden. Da geben ihm die Götter einen Boten mit, der ihn in die Hölle führt, wo er die entsetzlichen Qualen der Verdammten sieht. Schon will er sich von dem schauderhaften Anblick abwenden, da hört er Stimmen, die ihn anflehen, zu verweilen, da ein wohltauernder Lufthauch von ihm ausgehe. Voll Mitleid frägt er die Gequälten, wer sie seien, und erfährt, daß es seine Brüder und Freunde sind. Da erfasst ihn Schmerz und Zorn über die Ungerechtigkeit des Schicksals, und er schickt den Boten zu den Göttern mit der Erklärung zurück, daß er nicht in den Himmel gehen, sondern in der Hölle bleiben wolle. Bald aber kommen die Götter zu ihm herab, und Indra erklärt ihm, daß diejenigen, welche am meisten gesündigt haben, erst in den Himmel kommen und dann in die Hölle geschickt werden, während diejenigen, welche nur wenige Sünden begangen haben, diese zuerst in der Hölle rasch abbüßen, um dann zur ewigen Seligkeit in den Himmel einzugehen. Er selbst habe wegen seiner Täuschung des Drona die Hölle besuchen müssen, und ebenso hätten seine Brüder und Freunde ihre Sünden in der Hölle abzubüßen ge-

¹⁾ In einem Aufsatze „Points de contact entre Mahābhārata et le Shāh-nāmah“ (Journal Asiatique, Série 8^{ème}, t. X, 1887, p. 38 ff.) hat J. Darmesteter die Himmelfahrt des Yudhiṣṭhīra mit dem Verschwinden des Kai Khosru im persischen Heldenepos verglichen. Auch Kai Khosru steigt auf einen hohen Berg, um lebendigen Leibes in den Himmel zu gelangen. Sowie Yudhiṣṭhīras Brüder, so gehen auch die den Kai Khosru begleitenden Pehlewanen auf dem Wege zu grunde. Dennoch sind die beiden Episoden so grundverschieden, daß ich an einen Zusammenhang nicht glaube. (Vgl. auch Barth in Revue de l’Histoire des Religions t. 19, 1889, p. 162 ff.).

²⁾ Hier beginnt das achtzehnte (letzte) Buch (Svargārohaṇaparvan).

habt. Als bald verschwindet aber der ganze Höllengräuel; sie befinden sich alle im Himmel und nehmen Göttergestalt an¹⁾.

Diese hier kurz skizzierte Haupterzählung macht ungefähr die Hälfte der achtzehn Bücher des Mahābhārata aus²⁾. Die andere Hälfte entfällt auf jene teils erzählenden, teils belehrenden Bestandteile des Werkes, welche zum Kampf der Kauravas und der Pāṇḍavas in gar keiner oder nur ganz loser Beziehung stehen. Über diese soll in den folgenden Kapiteln berichtet werden.

Alte Heldendichtung im Mahābhārata.

Zu den Aufgaben der altindischen Barden gehörte es auch, die Stammbäume der Könige zu verfolgen oder — wenn es nötig war — solche zu erdichten. Genealogische Verse (anuvamśa-śloka) bilden daher einen wesentlichen Bestandteil der alten Heldendichtung. Und das erste Buch des Mahābhārata enthält einen ganzen Abschnitt, *Sambhavaparvan*, »Abschnitt von den Ursprüngen«, betitelt, in welchem die Genealogie der Helden bis auf ihre ersten, von den Göttern abstammenden Urahnen zurückverfolgt wird, wobei manche interessante Sagen von diesen alten Königen der Vorzeit erzählt werden. Selbstverständlich kann unter diesen Vorfahren der zum Bhāratageschlecht gehörigen Kauravas und Pāṇḍavas jener Bharata nicht fehlen, von dem das Mahābhārata selbst seinen Namen hat. Bharata ist aber der Sohn des Königs Duṣyanta und der durch Kālidāsa's Drama so berühmt gewordenen Śakuntalā, deren Geschichte denn auch im Sambhavaparvan erzählt wird.

Leider ist uns aber gerade die Śakuntalā-Episode des Mahābhārata³⁾ in einer priesterlich verbalhornten und wohl auch

¹⁾ Vgl. zu dieser Episode auch Lucian Scherman, Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur, Leipzig 1892, S. 48 ff.

²⁾ Die achtzehn Parvans oder Bücher des Mahābhārata enthalten zusammen 2109 Adhyāyas oder Gesänge; von diesen entfallen 1070 auf die Haupterzählung.

³⁾ I, 68—75. Eine vollständige Übersetzung gab B. Hirzel im Anhange zu seiner Übersetzung von Kālidāsa's Śakuntalā (Zürich 1833, 2. Aufl. 1849). Eine vorteilhaft gekürzte, dichterische Bearbeitung gab Ad. Friedr. Graf von Schack, Stimmen vom Ganges (Stuttgart 1877) S. 32 ff.

verstümmelten Form überliefert, welche nur wenige Züge der alten Heldendichtung bewahrt und auch schwerlich die Vorlage für Kālidāsas Dichtung gebildet haben dürfte. Die Schilderungen des Waldes, der Jagd und der Einsiedeleien sind nicht mit »epischer«, sondern mit pedantischer Breite ausgesponnen, zum Teil nach der Schablone der späteren höfischen Kunstdichtung. Die Erzählung selbst ist reizlos und unkünstlerisch begründet. Dafs Šakuntalā von dem König nicht anerkannt wird, ist nicht wie bei Kālidāsa durch einen Fluch und durch die Geschichte von dem verlorenen Ring motiviert, sondern damit, dafs der König seinen Höflingen gegenüber jeden Zweifel an der Echtheit der königlichen Geburt seines Sohnes beseitigen will. Deshalb provoziert er gewissermaßen ein Gottesurteil. Er gibt vor, Šakuntalā nicht zu kennen, und will von dem Sohne nichts wissen, bis eine himmlische Stimme vor dem ganzen Hofe verkündet, dafs Šakuntalā die Wahrheit gesprochen und ihr Kind wirklich der Sohn des Königs Duṣyanta sei. Hier begegnen uns die zwei Verse, von denen wir bestimmt wissen, dafs sie zum ältesten Bestand des Šakuntalāgedichtes gehören und der alten Bardendichtung entnommen sind¹⁾:

»Die Mutter ist nur der Schlauch (zum Aufbewahren des Samens), dem Vater gehört das Kind; der Sohn, den er gezeugt, ist er selbst²⁾. Erhalte³⁾ deinen Sohn, Duṣyanta, verschmähe nicht Šakuntalā!«

Die Väter (Manen), o König, rettet der Sohn aus des Yama (des Todesgottes) Behausung. Du aber bist dieses Sprosses Schöpfer, die Wahrheit sprach Šakuntalā.«

Auch in dem Dialog zwischen Šakuntalā, die ihre und ihres Sohnes Rechte vertritt, und dem König, der sie nicht anerkennen will, haben sich gewifs manche alte und echte Verse erhalten. Jedenfalls muß ein solches Zwiegespräch einen Hauptbestandteil der alten Erzählung gebildet haben, und es mögen in der Rede der Šakuntalā moralisierende Sprüche vorgekommen sein, wie die schönen Verse:

¹⁾ Wir finden nämlich dieselben Verse (I, 74, 109 f.) im Mahābhārata (I, 95, 29 f.) noch einmal als »genealogische Verse« (anuvāmśa-slokau) zitiert, und sie kehren im Harivamśa (32, 10 ff.), im Viṣṇu-Purāṇa (IV, 19) und im Bhāgavata-Purāṇa (IX, 20, 21 f.) wieder.

²⁾ Vgl. die oben S. 184 übersetzten Verse.

³⁾ Wegen dieses Wortes »erhalte« (bhara) bekam der Knabe den Namen Bharata.

»Wenn du denkst ‚Ich bin allein‘, dann kennst du den alten Weisen nicht, der im Herzen wohnt und der von jeder bösen Tat weiss. In seiner Gegenwart begehst du deine Sünde.

»Es glaubt wohl mancher, der Böses getan, dass niemand ihn gesehen habe; aber die Götter haben ihn gesehen und der Geist, der in seinem ‚Herzen wohnt.«¹⁾

Auch wird gewifs Šakuntalā von dem Glück und Segen gesprochen haben, welchen ein Sohn dem Vater bringt, wie in den Versen:

»Er selbst hat sich durch sich selbst als Sohn wieder erzeugt²⁾, pflegen die Weisen zu sagen. Darum soll der Mann auf seine Gattin, die Mutter seiner Söhne, wie auf seine eigene Mutter blicken.«

»Gibt es ein höheres Glück, als das, wenn das Söhnchen, mit Staub bedeckt, vom Spiele heimkehrt und des Vaters Glieder umfängt?«

»Aus deinen Gliedern ist dieser entsprossen, aus einer Seele eine zweite Seele. Siehe hier deinen Sohn, wie dein zweites Selbst im spiegelklaren See!«³⁾

Doch ist es nicht wahrscheinlich, dass alle die schönen Sprüche, welche der Šakuntalā in den Mund gelegt werden — Sprüche, welche vom Glück der Ehe und den Pflichten der Ehegatten, von den Vaterpflichten und der Wahrhaftigkeit handeln —, wirklich der alten Heldendichtung angehörten. Vielmehr deuten einige auf Ehrerecht und Erbfolge bezügliche Verse, welche geradezu der Rechtslitteratur entnommen sind, darauf hin, dass brahmanische Gelehrte die Reden der Šakuntalā dazu benutzt haben, möglichst viele Sprüche über Moral und Recht anzubringen. Das hindert nicht, dass wir gerade in diesen Reden einige der herrlichsten Proben indischer Spruchdichtung finden, wie die folgenden:

»Die Gattin ist des Mannes Hälfte, die Gattin ist der beste Freund. Die Gattin ist die Wurzel der drei Lebensziele, die Gattin ist die Wurzel des höchsten Heils.«

»Sie, die sanftredenden Frauen, sind Freunde in der Einsamkeit, Väter beim Vollzug heiliger Handlungen, Mütter für den Unglücklichen.«

»Von Seelenschmerz gepeinigt und von Krankheiten heimgesucht, erquicken Männer sich an ihren Frauen wie die von Hitze Gequälten an frischem Wasser.«⁴⁾

¹⁾ I, 74, 16 f.

²⁾ Ähnlich Aitareya-Brähmana VII, 13; vgl. oben S. 184.

³⁾ I, 74, 47; 52; 64.

⁴⁾ I, 74, 40; 42; 49.

Unter den Vorfahren der Helden des Mahâbhârata wird auch ein König Yayâti aufgeführt, dessen Geschichte ebenfalls im Sambhavaparvan, dem Abschnitt der genealogischen Barden-dichtung, erzählt wird¹⁾. So wie aber die alte Šakuntalâdichtung dazu benutzt wurde, brahmanische Lehren über Recht und Sitte vorzutragen, so hat man die alte Yayâtisage, die ursprünglich eine Art Titanensage gewesen sein muß, in eine moralische Erzählung umgewandelt, wodurch sie zu einem beliebten Gegenstand der Asketendichtung wurde. Doch sind keineswegs die Spuren der alten Heldendichtung ganz verwischt, sie zeigen sich namentlich in einem gewissen urwüchsigen Humor, mit dem die Geschichte von den beiden Frauen des Königs erzählt wird. Aus dem Inhalt der Yayâti-Episode sei nur folgendes hervorgehoben:

Devayâni, die Tochter des Asurapiesters Šukra, ist von Šarmiṣṭhâ, der Tochter des Asurakönigs, beleidigt worden. Deshalb will der Priester den König verlassen. Letzterer aber, um den Priester zu versöhnen, gibt seine Tochter der Devayâni als Dienerin. Bald darauf wird Devayâni die Frau des Königs Yayâti, der versprechen muß, mit ihrer „Dienerin“, der Königstochter Šarmiṣṭhâ, keinen Umgang zu haben. Der König aber bricht sein gegebenes Wort und erzeugt in heimlicher Ehe mit Šarmiṣṭhâ drei Söhne. Die eifersüchtige Devayâni kommt dahinter und beklagt sich bei ihrem Vater Šukra. Dieser spricht über Yayâti den Fluch aus, daß er sofort seine Jugend einbüßen und alt und gebrechlich werden solle, mildert aber auf Yayâtis Bitten den Fluch dahin, daß er sein Alter auf jemand anderen übertragen dürfe.

Nun forderte Yayâti, nachdem er plötzlich alt und runzlig und grau geworden war, einen nach dem andern von seinen Söhnen auf, daß sie ihm sein Alter abnehmen und ihm ihre Jugend geben sollten, da er des Lebens noch nicht genug froh geworden sei. Keiner von den älteren Söhnen will auf diesen Tausch eingehen, worauf sie vom Vater verflucht werden. Nur der Jüngste, Pûru, erklärt sich dazu bereit. Er nimmt dem Vater das Alter ab und gibt ihm dafür seine eigene Jugend. Darauf erfreute sich Yayâti noch tausend Jahre der

¹⁾ Die Geschichte wird zuerst I, 75 kurz erzählt, dann I, 76—93 mit vielen Details wiederholt. Der letzte Teil der Sage wird V, 120 bis 123 mit einigen Zusätzen noch einmal erzählt. Eine freie dichterische Bearbeitung der Yayâti-Episode findet sich bei Ad. Holtzmann, Indische Sagen I (Karlsruhe 1845), S. 139—188. Eine mythologische Deutung der Sage hat A. Ludwig, Die Geschichte von Yayati Nahušya, Analyse und Rolle derselben im Mahâbhârata, Prag 1898 (Sitzungsber. der k. böhm. Ges. d. Wiss.) versucht.

blühendsten Jugend und genoss das Leben in vollen Zügen. Er er-götzte sich nicht nur mit seinen beiden Frauen, sondern auch mit einer himmlischen Nymphe, der schönen Apsaras Viśvācī (»Allgeneigt«). Aber so viel er auch genoss, so bekam er doch nie genug. Und als die tausend Jahre um waren, da kam er zu der Erkenntnis, die er in den Versen aussprach:

›Wahrlich nicht durch die Befriedigung der Lüste wird die Lust gestillt;

Nein, sie wächst nur und wird stärker, wie das Feuer durch das Opferschmalz.

Die mit Schätzen vollgefüllte Erde, Gold und Vieh und Weiber auch,

Nicht für Einen ist's genug: — bedenke das und suche Seelenruh!

Nur wer nie und nimmer irgendeinem Wesen Böses zugefügt,
Sei's mit Taten, mit Gedanken oder Worten, der geht ein zum Brahman.

Wer nichts fürchtet und vor dem kein Wesen Furcht je hegt,
Wer nichts wünscht und keinen Haß kennt, der geht ein zum Brahman.*¹⁾

Da gab er denn seinem Sohne Pūru die Jugend wieder zurück, nahm sein eigenes Alter auf sich, und nachdem er dem Pūru die Herrschaft übergeben, ging er in den Wald, lebte dort als Einsiedler und übte tausend Jahre lang die strengsten Bußübungen. Infolgedessen kam er in den Himmel, wo er lange Zeit, von allen Göttern und Heiligen geehrt, wohnte. Eines Tages aber überhob er sich im Gespräch mit Indra und wurde deshalb aus dem Himmel hinausgeworfen. Er fährt aber später mit seinen vier frommen Enkeln wieder in den Himmel.

¹⁾ I, 75, 49—52. Nur der erste Vers kehrt an allen anderen Stellen, wo die Yayātisage erzählt wird, wörtlich wieder. (Er kommt auch bei Manu II, 94 vor.) Die übrigen Verse finden sich I, 85, 12—16, Hari-vamśa 30, 1639—1645, Viśṇu-Purāṇa IV, 10, Bhāgavata-Purāṇa IX, 19, 13—15 mit Varianten wieder. Aber nur I, 75, 51—52 und Hari-vamśa 30, 1642 ist von der Vereinigung mit dem Brahman im Sinne der Vedāntaphilosophie die Rede. An allen anderen Stellen ist in den entsprechenden Versen stets nur von der Bezahlung der Begierden als dem erstrebenswerten Ziel der Asketenmoral die Rede, und diese Moral ist für Buddhisten und Jainas wie für die brahmanischen und viśṇuitischen Asketen dieselbe. Daher finden wir ganz ähnliche Sprüche bei allen indischen Sekten, welche ein Asketentum kennen.

Eine Art Titanensage, die mit einem Sturz aus dem Himmel endet, ist auch die von Nahuṣa, dem Vater des Yayāti, welche im Mahābhārata öfters erzählt wird¹⁾:

Nahuṣa, ein Enkel des aus dem Veda bekannten Purūravas²⁾, war ein mächtiger König, der die Räuberbanden (dasyusamghātān) vernichtete. Er legte aber auch den Ṛṣis Steuern auf und ließ sich von ihnen wie von Lasttieren auf dem Rücken tragen. Er überwältigte sogar die Götter und führte lange Zeit an Stelle des Indra die Herrschaft im Himmel. Er begehrte die Śacī, des Indra Ehefrau, zur Gemahlin und wurde so übermütig, daß er die himmlischen Ṛṣis vor seinen Wagen spannte und dabei dem Agastya auf den Kopf trat. Das war diesem großen Heiligen doch zu stark, und er verfluchte den Nahuṣa, so daß er aus dem Himmel herausfiel und zehntausend Jahre als Schlange auf der Erde leben mußte³⁾.

Manche von den in das Mahābhārata aufgenommenen Gedichten nehmen einen solchen Umfang ein und bilden so sehr ein in sich abgeschlossenes Ganzes, daß man sie geradezu als Epen im Epos bezeichnen kann. Von der Art ist vor allem das mit Recht berühmte Gedicht von Nala und Damayantī⁴⁾. Während die Pāṇḍavas sich im Walde in der Verbannung befinden, erhalten sie den Besuch des Ṛṣi Brhadaśva. Yudhiṣṭhira klagt ihm sein und der Seinen Unglück und richtet an ihn die Frage, ob es einen unglücklicheren König je gegeben habe als ihn selbst. Darauf erzählt Brhadaśva die Geschichte von dem unglücklichen König Nala, der im Würfelspiel mit seinem Bruder Puṣkara Hab und Gut und sein Königreich verliert und dann mit seiner schönen, treuen Gattin Damayantī als Verbannter in den Wald zieht; von dem bösen Spieldämon noch weiter verfolgt und verblendet, verläßt er mitten im Walde die getreue Gattin, während sie vom Wege müde in tiefem Schlummer

¹⁾ Zuerst I, 75 als Einleitung zur Yayātiepisode, dann ausführlicher V, 11–17; in kürzerem Auszug auch XII, 342 und XIII, 100. Eine freie dichterische Bearbeitung bei Ad. Holtzmann, Indische Sagen, I, S. 9–30.

²⁾ Auch Purūravas (vgl. oben S. 90 f., 181 f.) war wie Nahuṣa nach dem Mahābhārata (I, 75, 20 ff.) ein Priesterfeind, der die Ṛṣis unterdrückte und durch ihren Fluch vernichtet wurde.

³⁾ Er wurde dann durch Yudhiṣṭhira erlöst (III, 179 f.), oben S. 294.

⁴⁾ III, 52–79: Nalopākhyāna.

liegt. Die Abenteuer des Königs Nala und der von ihrem Gemahl verlassenen Damayantī, wie sie getrennt voneinander durch den Wald irren, wie Damayantī nach vielem Leid und Ungemach bei der Königin-Mutter von Cedi freundliche Aufnahme findet, wie Nala, nachdem der Schlangenkönig Karkoṭaka ihn unkenntlich gemacht hat, als Rosselenker und Koch dem König R̄tuparṇa dient, bis schliefslich die beiden Gatten nach langer schmerzlicher Trennung wieder in Liebe vereint werden — das alles wird in dem rührend schlichten, echt volkstümlichen, zuweilen auch des Humors nicht entbehrenden Tone des Märchens erzählt.

Seitdem Franz Bopp im Jahre 1819 dieses Gedicht vom König Nala zum ersten Male, mit einer lateinischen Übersetzung versehen, herausgegeben hat, gehört es anerkanntermaßen zu den Perlen der indischen, ja zu den Perlen der Weltliteratur, und es ist auch mehrfach ins Deutsche übersetzt und umgedichtet worden. Die Boppsche Ausgabe und Übersetzung des Gedichtes begrüßte A. W. v. Schlegel¹⁾ mit den Worten: »Hier will ich nur so viel sagen, daß nach meinem Gefühl dieses Gedicht an Pathos und Ethos, an hinreissender Gewalt und Zartheit der Gesinnungen schwerlich übertroffen werden kann. Es ist ganz dazu gemacht, alt und jung anzusprechen, vornehm und gering, die Kenner der Kunst und die, welche sich bloß ihrem natürlichen Sinne überlassen. Auch ist das Märchen in Indien unendlich volksmäßig, . . . dort ist die heldenmütige Treue und Ergebenheit der Damayantī ebenso berühmt als die der Penelope unter uns; und in Europa, dem Sammelplatze der Erzeugnisse aller Weltteile und Zeitalter, verdient sie es ebenfalls zu werden.« Und sie ist es wohl geworden. Friedrich Rückert, der geniale Übersetzungskünstler, hat das Gedicht im Jahre 1828²⁾ mit seiner unvergleichlichen Virtuosität ins Deutsche übertragen, freilich mit einer Kühnheit in der Handhabung der deutschen Sprache, namentlich was die dem Sanskrit nachgebildeten Wortzusammensetzungen anbelangt, die — so bewunderungswürdig sie oft ist — doch der grofsartigen Einfachheit und epischen

¹⁾ Indische Bibliothek I, 98 f.

²⁾ Neuauflagen erschienen 1838, 1845, 1862 und 1873.

Würde des Originals ebensowenig gerecht wird¹⁾, wie die Knittelverse mit ihren hervorsprudelnden und sich überstürzenden Reimen den Eindruck des ruhigen Flusses der indischen Šlokas wiedergeben. Eine bessere Vorstellung von der indischen Dichtung wird man wohl doch durch die poetische Übersetzung von Ernst Meier²⁾ bekommen, der sich mit grossem Geschick und Glück der Nibelungenstrophe bedient hat; eine noch bessere vielleicht durch die sehr genaue und sorgfältige, sinngetreue Prosaübersetzung von Hermann Camillo Kellner³⁾. Man urteile selbst aus der Übersetzung der beiden ersten Verse:

Rückert.

»Es war ein Fürst, mit Ruhm
bekannt,
Nala der Sohn Wirasens genannt,
Begabt mit jeglicher Tugend,
Tapferkeit, Schönheit und Jugend;
Der ragt' in der Menschenfürsten
Mitte,
Dem Götterkönige gleich an Sitte,
Überstrahlend das ganze
Land wie die Sonn' im Glanze.«

Meier.

»Es war ein König Nala,
Des Virasena Sprofs,
Schön, hochbegabt und mächtig,
Vertraut mit Wagen und Röss,
Die Herrscher überragend,
Wie Indra die Götterwelt,
Und alle überstrahlend
Wie die Sonn' am Himmelszelt.«

Kellner: »Es war einmal ein König, Nala war er geheißen, König Heldenheers (Virasena) starker Sohn. Selbiger war ausgestattet mit begehrenswerten Tugenden, schön gestaltet und ein tüchtiger Rossetummler. Weit, weit überragte er alle Menschenfürsten, wie der Götterkönig die Götter überragt; seinem Glanze nach war er der Sonne vergleichbar.«

Nala Naiṣadha, der Held der Erzählung, ist gewiss kein anderer als der im Šatapatha-Brāhmaṇa⁴⁾ erwähnte Naḍa Naiṣidha, von dem es dort heißt, daß er »Tag für Tag den

¹⁾ Rückert hat auch manchmal Bilder und Gedanken, die im Originale gar nicht vorkommen, selbst hinzugedichtet. Im Gegensatz hierzu ist die freie Bearbeitung von Ad. Holtzmann (Indische Sagen III) stark gekürzt. Dieser meint allerdings »nicht das Gedicht selbst abgekürzt, sondern nur von verunzierendem unechtem Beiwerk gereinigt zu haben«. Er ist aber dabei ebenso willkürlich vorgegangen wie in den »Kurungen«. Siehe oben S. 274.

²⁾ Die klassischen Dichtungen der Inder (Stuttgart 1847), I. Teil. Auch E. Lobedanz hat Leipzig 1863 eine metrische Bearbeitung veröffentlicht.

³⁾ In Reclams Universalbibliothek.

⁴⁾ II, 3, 2, 1 f.

(Todesgott) Yama nach dem Süden trägt». Er muß also wohl zu jener Zeit gelebt und Kriegszüge nach dem Süden unternommen haben. Der Name des Helden weist also auf ein hohes Alter zurück. Auch das Gedicht selbst dürfte zu den älteren, wenn auch nicht zu den ältesten Bestandteilen des Mahābhārata gehören. Es ist jedenfalls frei von allem purāṇaartigem Beiwerk, und nur die alten vedischen Götter, wie Varuṇa und Indra, werden erwähnt, nicht aber Viṣṇu oder Śiva. Auch die in dem Gedicht geschilderten Kulturverhältnisse sind im ganzen recht einfach und altertümlich. Andererseits finden wir in der ältesten Poesie kaum irgendwo eine solche Zartheit und so viel Romantik in der Darstellung des Liebeswerbens und der Liebe überhaupt, wie namentlich in den ersten Gesängen des Nalagedichtes. Nur das uralte Gedicht von der Liebe des Purūravas und der Urvaśī läßt uns ahnen, daß die Liebesromantik auch dem ältesten Indien nicht fremd war. Wie sehr aber das Romantische dem indischen Geiste überhaupt zusagt, davon zeugt die ungeheure Beliebtheit dieser Dichtung, die von späteren Dichtern immer wieder — sowohl im Sanskrit als auch in neuindischen Sprachen und Dialektien — nachgedichtet worden ist¹⁾. Wenige indische Dichtungen entsprechen aber auch so sehr dem europäischen Geschmack als das Nalalied. Es ist so ziemlich in alle Sprachen Europas übersetzt worden²⁾), und eine dramatische Bearbeitung von A. de Gubernatis ging in Florenz (1869) sogar über die Bretter³⁾). Und seit langem ist es an fast allen abendländischen Universitäten Sitte, das Sanskritstudium mit der Lektüre dieses Gedichtes zu beginnen, wozu es sich sowohl durch seine Sprache als auch durch seinen Inhalt vorzüglich eignet⁴⁾.

¹⁾ Vgl. die Aufzählung bei A. Holtzmann, Das Mahābhārata II, 69 ff.

²⁾ A. Holtzmann a. a. O. II, 73 ff. weist Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische, Italienische, Schwedische, Tschechische, Polnische, Russische, Neugriechische und Ungarische nach.

³⁾ Auch eine deutsche Dichterin, Luise Hitz, hat den (wie mir scheint) nicht sehr glücklichen Versuch gemacht, das alte Gedicht für die moderne Bühne zu bearbeiten (Damayanti, Lyrisches Drama in drei Aufzügen und einem Vorspiel. München 1897).

⁴⁾ Für die Bedürfnisse von Anfängern im Sanskrit berechnet ist die reichlich mit Anmerkungen versehene Ausgabe von H. C. Kellner, Das Lied vom Könige Nala. Leipzig 1885.

Eine Art Epos im Epos ist auch die Rāma-Episode¹⁾). Während aber das Nalalied (trotz mancher verunstaltender Zusätze und Einschiebungen, von denen ja kein Teil des Mahābhārata ganz frei ist) ein Kunstwerk und ein kostbarer Überrest der alten Bardendichtung ist, hat die Erzählung von Rāma für uns nur eine rein litterarhistorische Bedeutung für die Geschichte des zweiten großen Epos der Inder, des Rāmāyaṇa. Denn die Rāma-Episode ist schwerlich etwas anderes als eine ziemlich kunstlos abgekürzte Wiedergabe entweder des Rāmāyaṇa selbst²⁾ oder jener Heldengesänge, aus welchen Vālmīki seine große Dichtung geschöpft hat. Auf keinen Fall sind es diese ältesten Rāmaheldenlieder selbst, die uns etwa das Mahābhārata erhalten hätte. Erzählt wird die Rāma-Episode von dem Ṛṣi Mārkandeya, um den Yudhiṣṭhīra, der wegen des Raubes der Draupadī sehr verstimmt ist³⁾, zu trösten; denn auch Rāmas Gemahlin Sītā wurde entführt und war lange in der Gefangenschaft des Dämons Rāvaṇa. Anspielungen auf die Rāmasage sind auch sonst im Mahābhārata nicht selten. Ich erinnere nur an die Begegnung des Bhīma mit dem Affen Hanumat⁴⁾.

Ein viel wertvollerer, leider nur als Bruchstück erhaltenener Rest der altindischen Bardendichtung sei noch aus dem fünften Buch des Mahābhārata hervorgehoben. Es ist das Stück von der Heldenmutter Vidulā⁵⁾. Kuntī lässt durch Kṛṣṇa ihren Söhnen, den Pāṇḍavas, sagen, dass sie ihrer Kriegerpflicht nicht vergessen sollen⁶⁾, und erzählt bei dieser Gelegenheit, wie einst

¹⁾ III 273—290: Rāmopākhyāna.

²⁾ Für diese Auffassung hat H. Jacobi, Das Rāmāyaṇa (Bonn 1893), S. 71 ff. so starke Beweisgründe angeführt, dass sie mir trotz der Einwendungen von A. Ludwig, Über das Rāmāyaṇa und die Beziehungen desselben zum Mahābhārata, S. 30 ff. und Hopkins, The Great Epic of India, S. 63 f. noch immer am wahrscheinlichsten ist. Vgl. auch A. Weber, Über das Rāmāyaṇa, S. 34 ff.

³⁾ S. oben S. 295. Wahrscheinlich ist diese Geschichte von der Entführung der Draupadī selbst nur eine plumpere Nachahmung des Raubes der Sītā im Rāmāyaṇa.

⁴⁾ Oben S. 293.

⁵⁾ V, 133—136: Vidulāputrānuśāsana. Vgl. H. Jacobi, Über ein verlorenes Heldengedicht der Sindhu-Sauvira (in den Mélanges Kern, Leide 1903, S. 53 ff.).

⁶⁾ Oben S. 302.

die Kriegersfrau Vidulā ihren Sohn Sañjaya zum Kampf aufstachelte. Dieser war nach einer schmählichen Niederlage, die ihm der König der Sindhus beigebracht hatte, ganz verzagt und lebte mit seiner Frau und seiner Mutter Vidulā im Elend. Da wirft ihm Vidulā in ungemein kräftigen Worten seine Feigheit und Untätigkeit vor und spornt ihn in feuriger Rede zu neuen Heldentaten an. Um von der urwüchsigen Kraft der Sprache dieses Bruchstückes alter Heldendichtung eine Vorstellung zu geben, seien wenigstens ein paar Verse aus dieser Rede übersetzt:

»Auf, Feigling! Liege nicht so träge da, nachdem du besiegt worden, den Feinden zur Freude, den Freunden zum Leid!«

»Bald gefüllt ist ein seichtes Bächlein, leicht zu füllen ist die Faust einer Maus. Bald befriedigt ist der Feigling, mit Kleinstem schon begnügt er sich.«

»Stirb nicht wie ein Hund, sondern nachdem du wenigstens der Schlange den Fangzahn ausgebrochen! Tapferkeit zeige, und wenn es auch ums Leben geht!«

»Was liegst du da wie ein Toter, wie ein vom Blitz Getroffener? Auf, Feigling! Schlafe nicht, nachdem du vom Feinde besiegt bist!«

»Flamme auf wie eine Fackel von Tindukaholz¹⁾), wenn auch nur für einen Augenblick, aber qualme nicht wie ein flammenloses Spreu-feuer, nur um weiter zu leben!«

»Besser aufgeflammt einen Augenblick, als lange Zeit nur qualmen! O dass doch in eines Königs Hause nicht ein sanfter Esel geboren würde!«

»Von dessen Taten die Menschen nicht Wunder erzählen, der dient nur zur Mehrung des großen Haufens, der ist kein Weib, der ist kein Mann²⁾.«

Auf alle Ermahnungen und Vorwürfe der Mutter weiss der durch seine kurzen Reden scharf charakterisierte Sohn nur zu erwidern, dass es ihm an den Mitteln zu einem siegreichen Kampfe fehle, und dass ihr doch sein Sterben nichts nützen würde:

»Aus Stahl gehämmert ist dein Herz, o meine heldenmütige Mutter, die du kein Mitleid, kein Erbarmen kennst.

Wehe über das Leben des Kriegers, dass du mich so zum Kampfe antreibst, als wärest du eines anderen Mutter und ich dir ein Fremder; — dass du zu deinem einzigen Sohn solche Worte sprichst. Was nützte dir aber auch die ganze Erde, wenn du mich nicht mehr sähest³⁾?«

¹⁾ Tinduka, der Baum *Diospyros embryopteris*.

²⁾ V, 132, 8—10, 12, 15, 22.

³⁾ V, 134, 1—3.

Die Mutter antwortet ihm aber immer nur mit neuen Ermahnungen, daß der Krieger keine Furcht kennen dürfe und auf jeden Fall nur seiner Kriegerpflicht genügen müsse. Und endlich gelingt es ihr, den Sohn, »wenn er auch wenig Verstand hatte«, aufzurütteln:

»Wie ein edles Pferd, wenn es gescholten wird, so tat der Sohn, durch die Wortpfeile der Mutter aufgestachelt, alles, wie sie es von ihm verlangte¹⁾.«

Dieser Torso eines Heldengedichtes ist eines der wenigen Stücke im Mahābhārata, die von brahmanischem Einfluß ganz unberührt geblieben sind. Nur allzu oft ist die vom Kriegergeist beseelte alte Bardendichtung unter dem Einfluß der brahmanischen Gelehrten in Form und Inhalt ganz verwässert worden. So finden wir — dies ist eines von vielen Beispielen — im zwölften Buch des Mahābhārata einen »alten Itihāsa« zitiert, welchen Nārada dem Śrījaya erzählt, um ihn über den Verlust seines Sohnes zu trösten. Da werden viele Könige der Vorzeit genannt, welche alle, trotzdem sie berühmte Helden waren, sterben mußten. Worin bestehen aber die »Heldentaten« dieser Könige? Darin, daß sie zahllose Opfer darbrachten und, was noch wichtiger, den Priestern ungeheure Geschenke machten. Ein König z. B. schenkt den Priestern als Opferlohn »tausendmal tausend« goldgeschmückte Jungfrauen, von denen jede auf einem vierspännigen Wagen sitzt; jeder Wagen ist von hundert goldbekränzten Elefanten begleitet; hinter jedem Elefanten folgen tausend Pferde, hinter jedem Pferde tausend Kühe, hinter jeder Kuh tausend Ziegen und Schafe²⁾. Oft ist es schwer zu sagen, ob wir es mit Überresten alter Bardendichtung in priesterlicher Verballhornung oder mit selbständigen brahmanischen Dichtungen zu tun haben.

Brahmanische Mythen- und Legendendichtung im Mahābhārata.

Dem Umstände, daß die Brahmanen sich des Mahābhārata bemächtigt haben, ist es zuzuschreiben, daß die altindische Bardendichtung uns nicht in ihrer reinen Ursprünglichkeit er-

¹⁾ V, 135, 12; 16.

²⁾ XII, 29. Eine ähnliche Liste von alten Königen, die durch ihre Freigiebigkeit berühmt waren, findet sich auch VII, 56—71.

halten geblieben ist. Demselben Umstände aber verdanken wir es, daß uns im Mahābhārata nicht nur zahlreiche, für Mythologie und Sagengeschichte wichtige Göttersagen und Legenden, sondern auch bedeutende Schöpfungen brahmanischer Dichtkunst und wertvolle Zeugnisse brahmanischer Weisheit erhalten sind.

Mythologisch und sagengeschichtlich interessant ist die Rahmenerzählung vom Schlangenopfer des Janamejaya¹⁾, in welche selbst wieder ein förmlicher Knäuel von Erzählungen — Schlangensagen, Mythen vom Vogel Garuḍa u. a. m. — eingeflochten ist. Was aber hier »Schlangenopfer« genannt wird, ist in Wirklichkeit ein Schlangenzauber, d. h. ein Bannzauber zur Vernichtung der Schlangen. Janamejaya's Vater Parikṣit war nämlich von dem Schlangenkönig Takṣaka zu Tode gebissen worden. Um den Tod des Vaters zu rächen, veranstaltet König Janamejaya ein großes Opfer²⁾, bei welchem alle Schlangen der Erde, von den Beschwörungen der Priester bezwungen, aus nah und fern herbeikommen und sich ins Feuer stürzen. Mit großer Anschaulichkeit wird dies in unserem Epos geschildert:

»Da begann nun die Opferhandlung nach des Schlangenopfers vorgeschriebener Weise. Hin und her wandelten die Priester, jeder eifrig bei seinem Werke. In schwarze Gewänder gehüllt, die Augen vom Rauche gerötet, gossen sie mit Sprüchen Opferschmalz in das flammende Feuer. Sie machten die Herzen aller Schlangen erbeben und riefen sie alle herbei in den Rachen des Feuers. Da fielen die Schlangen in die flammende Glut, sich krümmend und jämmerlich einander zurufend. Zappelnd und zischend, mit Schwänzen und Köpfen einander umschlingend, stürzten sie sich in Massen in das hellglänzende Feuer . . . Große und kleine, viele, von vielerlei Farben, von Gift strotzende, schreckliche keulengleiche Beißer von gewaltiger Kraft — vom Fluch der Mutter getrieben, fielen die Schlangen ins Feuer.«³⁾

¹⁾ I, 3, 13—58; XV, 35 Eine freie dichterische Bearbeitung unter dem Titel »Das Schlangenopfer« gibt A. Holtzmann, Indische Sagen, Bd. III. Ähnliche Sagen gibt es auch in Europa, namentlich in Tirol, vgl. meine Abhandlung, Das Schlangenopfer des Mahābhārata (in der Festschrift »Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt« des Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag 1904).

²⁾ In den Pausen dieses Opfers soll eben das Mahābhārata vorgetragen worden sein, siehe oben S. 270.

³⁾ I, 52.

Mit dieser Schlangenopfersage wird hier auch der alte, schon in vedischen Texten¹⁾ vorkommende Mythos von Kadrū und Vinatā verquickt. Kadrū, »die Rotbraune«, ist die Erde und die Mutter der Schlangen, Vinatā, »die Gebogene«, ist das Himmelsgewölbe und die Mutter des mythischen Vogels Garuda. Und hier wird ferner der Mythos von der Quirlung des Ozeans²⁾ eingeflochten, der auch im Rāmāyaṇa und in den Purāṇas vorkommt und von Dichtern späterer Zeit immer wieder erzählt oder doch zu Bildern und Vergleichen verwendet wird. Wie Götter und Dämonen in heißer Arbeit vereint den Ozean quirlen, um den Unsterblichkeitstrank zu gewinnen, wobei der Berg Mandara als Quirlstock und der Schlangenfürst Vāsuki als Strick dient, wie sich dann aus der schäumenden Masse der Mond, hierauf Lakṣmī, die Göttin des Glücks und der Schönheit, der Rauschtrank Surā und andere Kostbarkeiten erheben, bis zuletzt der schöne Gott Dhanvantari, den Unsterblichkeitstrank in glänzend weißer Schale haltend, aus dem Ozean emportaucht — wird mit lebendiger »Anschaulichkeit«, wenn man so sagen darf, geschildert.

Noch eine von den in die Rahmenerzählung eingeflochtenen Schlangensagen verdient hervorgehoben zu werden — die Geschichte von Ruru, zum Teil nur eine Dublette zur Sage vom Schlangenopfer selbst, denn so wie Janamejaya gelobt auch Ruru, alle Schlangen zu vernichten. Das kam aber so:

Der Brahmanensohn Ruru erblickte einst die wunderschöne Jungfrau Pramadvarā, Tochter einer Apsaras, und wurde von Liebe zu ihr erfasst. Sie wird seine Braut, aber wenige Tage vor der Hochzeit wird sie beim Spiele von einer Giftschlange gebissen. Leblos liegt sie da, wie eine Schlafende, schöner noch denn je. Alle frommen Waldeinsiedler kommen herbei und brechen, von Mitleid ergriffen, in Tränen aus. Ruru aber geht mit seinem Schmerz hinaus in das Dickicht des Waldes. Laut jammernd ruft er die Götter unter Bezug auf seine Busse und seinen frommen Wandel an, ihm die Ge-

¹⁾ Śatapatha-Brāhmaṇa III, 6, 2. Taittiriya-Saṃhitā VI, 1, 6, 1. Kāṭhaka 23, 10. Der Suparṇādhyaṭya (herausg. von E. Grube, Berlin 1875 und wieder abgedruckt in »Indische Studien« Bd. 14), ein spätvedischer Text, in welchem Oldenberg (ZDMG Bd. 37, 1883, S. 54 ff.) eine der ältesten Vorstufen der indischen Epik erkannt hat, berührt sich zum Teil mit der Erzählung des Mahābhārata.

²⁾ I, 17—19.

liebte wiederzugeben. Da erscheint ein Götterbote und verkündet ihm, daß Pramadvarā nur dann wieder ins Leben zurückgerufen werden könne, wenn er selbst die Hälfte seines Lebens für sie hingebe. Ruru ist sofort dazu bereit, und der König des Rechtes, d. i. der Todesgott, gibt seine Zustimmung, daß Pramadvarā wieder zum Leben erwache. An einem glücklichen Tage werden bald darauf die beiden vermählt. Ruru aber gelobte, alle Schlangen der Erde zu vernichten, und wo immer er von da an eine Schlange sah, tötete er sie. Eines Tages aber stieß er auf eine giftlose Schlange, die ihn um Schonung bat. Es war in Wirklichkeit ein Ṛṣi, der infolge eines Fluches als Schlange leben mußte und durch das Zusammentreffen mit Ruru vom Fluche befreit wurde. In seiner menschlichen Gestalt ermahnt er ihn, das Töten lebender Wesen aufzugeben¹⁾.

Ruru, der Held dieser Sage, ist ein Enkel jenes Cyavana, von dem schon im Rigveda²⁾ erzählt wird, daß die Aśvins ihn wieder jung gemacht haben. Die Geschichte dieser Verjüngung wird in den Brāhmaṇas³⁾ ausführlich erzählt, und eine Version der Sage findet sich auch im Mahābhārata⁴⁾. Es ist lehrreich, die vedische Form der Sage mit der im Epos zu vergleichen. Ich gebe daher im folgenden den Inhalt nach dem Mahābhārata und verweise in Anmerkungen auf die wichtigsten Abweichungen der Brāhmaṇa-Erzählungen:

Cyavana, ein Sohn des Bhṛgu, gab sich am Ufer eines Teiches gewaltigen Busstübungen hin. So lange stand er unbeweglich wie ein Pfosten, daß sich über ihm ein ganzer Erdhügel bildete, auf welchem die Ameisen herumkrochen, und er selbst wie ein Ameisenhaufen erschien⁵⁾. In die Nähe dieses Teiches kam einst der König Śāryāti mit großem Gefolge. Seine jugendliche Tochter Sukanyā, mit ihren Gespielinnen im Walde herumtollend, stieß auf den Ameisenhaufen, in dem nur die beiden Augen des Asketen wie Glühwürmchen

¹⁾ Auszug aus I, 8–12.

²⁾ Rigveda I, 116, 10, wo er Cyavāna heißt.

³⁾ Śatapatha-Brāhmaṇa IV, 1, 5, ins Deutsche übersetzt von A. Weber, Indische Streifen I (Berlin 1868), S. 13 ff. Jaiminīya-Brāhmaṇa III, 120 f. Vgl. die interessante Studie von E. W. Hopkins, 'The Fountain of Youth' (im Journal of the American Oriental Society, Vol. XXVI, 1905, pp. 1–67 und 411 ff.), welche die Sage vom Jungbrunnen nicht nur bei den Indern, sondern auch bei anderen Völkern verfolgt.

⁴⁾ III, 122–125. Anspielungen auf den letzten Teil der Erzählung auch XII, 342; XIII, 156 und XIV, 9.

⁵⁾ Von diesen Busstübungen wissen die Brāhmaṇas nichts. Cyavana ist dort nur ein ‚alter, gespenstisch aussehender‘ Heiliger.

sichtbar waren. Aus Übermut und Neugier bohrte das junge Mädchen mit einem Dorn in den beiden leuchtenden Dingern herum und — stach dem Asketen die Augen aus¹⁾. Von Zorn erfüllt, verursachte der Heilige Harnverhaltung und Stuhlverstopfung im Heere des Šaryāti²⁾. Der König forschte lange nach der Ursache des Unglücks, und als es sich herausstellte, dass der grosse Büscher beleidigt worden war, begab er sich zu diesem, um seine Verzeihung zu erlangen. Der lässt sich nur dadurch versöhnen, dass der König ihm seine Tochter zur Frau gibt. So wird das junge Mädchen die Gattin des alten gebrechlichen Greises. Eines Tages sehen die beiden Ašvins die junge Frau, wie sie eben aus dem Bade steigt, und wollen sie dazu bewegen, statt des häflichen Alten einen von ihnen zum Gatten zu wählen. Sie aber erklärt, ihrem Manne treu bleiben zu wollen. Da machen ihr die beiden Götterärzte den Vorschlag, sie würden ihren Gemahl jung machen, dann solle sie zwischen ihnen beiden und dem verjüngten Cyavana wählen. Da Cyavana dazu einverstanden ist, willigt auch sie ein. Die Ašvins lassen hierauf den alten Asketen in den Teich steigen und tauchen auch selbst im Wasser unter, worauf sie alle drei ganz gleich und in blendender Jugendschönheit herauskommen. Nun soll Sukanyā wählen und entscheidet sich nach reiflicher Überlegung für ihren eigenen Gatten Cyavana³⁾. Dieser aber verspricht den Ašvins zum Dank dafür, dass sie ihn verjüngt haben, sie zu Soma-trinkern zu machen. Bei einem grossen Opfer, welches er für Šaryāta vollzieht, bringt er den Ašvins Soma dar. Der Götterkönig Indra aber will nicht zugeben, dass die Ašvins, die sich als Ärzte unter den Menschen herumtreiben, des Soma würdig sein sollen. Cyavana aber kümmert sich nicht um die Einwände des Indra und opfert weiter den Ašvins. Da will der erzürnte Indra den Donnerkeil auf ihn schleudern. In dem Augenblicke aber lähmst der Heilige den Arm des Gottes; und um ihn gründlich zu demütigen⁴⁾, erschafft er kraft seiner Askese ein

¹⁾ In den Brähmaṇas sind es die jungen Burschen im Gefolge des Königs, welche den alten Ṛṣi beschimpfen, indem sie ihn mit Erd-schollen bewerfen.

²⁾ Nach den Brähmaṇas bestand die Strafe darin, dass Uneinigkeit im Gefolge des Königs entstand: »Der Vater kämpfte mit dem Sohne, der Bruder mit dem Bruder (Sat. Br.). »Die Mutter kannte nicht den Sohn, der Sohn nicht die Mutter« (Jaim. Br.).

³⁾ Das Sat. Br. weiß nichts davon, dass die Ašvins gleichfalls in den Teich steigen. Das Jaim. Br. aber berichtet, dass Cyavana der Sukanyā schon vorher ein Zeichen bekannt gegeben habe, woran sie ihn erkennen würde.

⁴⁾ Im Sat. Br. ist von einer Demütigung des Gottes gar keine Rede, sondern Cyavana gibt den Ašvins nur ein Mittel an die Hand, • wodurch sie von Indra und den anderen Göttern freiwillig zu Teilnehmern am Somatrunk gemacht werden. Im Jaim. Br. kommt es

fürchterliches Riesenungeheuer — **Mada**, den **Rausch**. Mit seinem Riesenmaul (der eine Kiefer befindet sich auf der Erde, während der andere bis zum Himmel reicht) geht er auf Indra los und droht ihn zu verschlingen. Zitternd vor Angst bittet der Götterfürst den Heiligen um Gnade, und dieser lässt befriedigt den **Rausch** wieder verschwinden, indem er ihn auf den Rauschtrank **Surā**, die Weiber, die Würfel und die Jagd verteilt¹⁾.

Es zeigt sich hier, wie in vielen anderen Fällen, deutlich, dass die brahmanische Dichtung, die im Epos enthalten ist, eine viel jüngere Phase der Entwicklung darstellt als die der vedischen Litteratur. Das Charakteristische dieser jüngeren brahmanischen Dichtung ist aber die Übertreibung, die Maßlosigkeit überhaupt und insbesondere die maßlose Überhebung der Heiligen — Brahmanen und Büßer — über die Götter. Selbst in den eigentlichen **Indra**-Mythen, welche an die alten vedischen Göttersagen anknüpfen, ist Indra nicht mehr der gewaltige Kämpe und Dämonenbesieger, als den wir ihn in den Hymnen des Rigveda kennen gelernt haben²⁾). Wohl lebt noch die alte Sage vom Kampfe des Indra mit **Vṛtra** fort, sie wird im **Mahābhārata** sogar zweimal mit ziemlicher Ausführlichkeit erzählt³⁾), aber das Hauptgewicht wird dabei auf den Umstand gelegt, dass Indra durch Tötung des **Vṛtra** die Schuld des Brahmanenmordes auf sich geladen haben soll. Wie er sich von dieser furchtbaren Schuld erst befreien und dabei mancherlei Demütigungen auf sich nehmen musste, das wird sehr eingehend berichtet. Wir haben ja gesehen, dass er sogar eine Zeitlang seines himmlischen Thrones beraubt wurde und **Nahuṣa** seine Stelle einnahm⁴⁾). Dass

allerdings bereits zu einer Kraftprobe zwischen **Rṣis** und Göttern, und die **Rṣis** erschaffen den **Mada** zu ihrem Beistand. Da aber Indra und die Götter vor dem Ungeheuer fliehen, droht das Opfer ein indraloses und götterloses zu werden, und der **Rṣi** bittet den Indra mit Gebeten und Anrufungen recht höflich, wieder zurückzukehren. Erst in der Darstellung des **Mahābhārata** wird der Gott von dem Heiligen ganz und gar gedemütigt.

¹⁾ Im **Jaim. Br.** wird der Dämon **Rausch** nur auf die **Surā** (Branntwein) übertragen.

²⁾ Vgl. oben S. 73 ff.

³⁾ III, 100 f. V, 9–18. Zahlreich sind die Anspielungen auf diesen Kampf. Eine Dublette der Sage vom **Vṛtrakampf** ist die vom Kampfe des Indra mit **Namuci**, IX, 43.

⁴⁾ Oben S. 324.

durch die Bußübungen frommer Brahmanen Indras Herrschaft erschüttert wird, geht aus zahlreichen Sagen hervor. Heifst es doch geradezu¹⁾, daß Busse selbst den Indra zwingen kann, zum Sitze des Yama (des Todesgottes) einzugehen. Und gar oft greift Indra zu dem probaten Mittel, daß er einen Heiligen, der durch strenge Bußübungen den Göttern gefährlich zu werden droht, durch eine schöne Apsaras verführen läßt²⁾.

Auch Agni, der Freund des Indra, hat in den Mythen des Mahābhārata viel von seiner alten Gottesherrlichkeit eingebüßt. Zwar knüpfen die Mythen, welche von ihm erzählt werden, immer noch an die vedischen Vorstellungen von dem Feuer und dem Gott des Feuers an. Schon im Rigveda heifst er »der Buhle der Mädchen, der Gatte der Weiber«³⁾. Aber das Mahābhārata weifs förmliche Liebeshändel von Agni zu erzählen. So verliebte er sich einst in die schöne Tochter des Königs Nīla, und das heilige Feuer im Palast des Königs wollte nur brennen, wenn es von den schönen Lippen und dem süßen Atem der Königstochter angefacht wurde. Dem König blieb nichts übrig, als seine Tochter dem Agni zur Frau zu geben. Zum Dank dafür gewährt ihm der Gott die Gnade, daß er unbesiegbar wird und daß die Frauen seiner Stadt vollständige Freiheit in bezug auf Geschlechtsverkehr genießen⁴⁾. Auch von der Gefrässigkeit des Agni ist schon im Veda die Rede. Die Sagen des Mahābhārata erzählen aber, daß er infolge eines Fluches des Ṛṣi Bhṛgu zum »Allesesser« geworden ist. Dass Agni mehrere Brüder hat und daß er sich im Wasser oder in den Reibhölzern versteckt, sind ebenfalls vedische Vorstellungen, welche schon in den Brāhmaṇas⁵⁾ zur Mythenbildung führten; aber erst im Mahābhārata werden ausführliche Geschichten darüber erzählt, warum Agni sich versteckt habe, und wie ihn die Götter wiedergefunden⁶⁾.

Zu den Sagen, welche bereits im Veda bekannt sind und im Mahābhārata wiederkehren, gehört auch die Flutsage von

¹⁾ III, 126, 21.

²⁾ Vgl. A. Holtzmann, Indra nach den Vorstellungen des Mahābhārata, in ZDMG Bd. 32, S. 290 ff.

³⁾ Oben S. 78.

⁴⁾ II, 31. Eine ähnliche Liebesgeschichte von Agni XIII, 2.

⁵⁾ Z. B. Śatapatha-Br. I, 2, 3, 1; Taittiriya-Saṃhitā II, 6, 6.

⁶⁾ Vgl. A. Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata. Straßburg 1878.

Manu und dem Fisch, die wir oben¹⁾ nach dem Śatapatha-Brāhmaṇa kennen gelernt haben. Die Erzählung des Mahābhārata, die »Fischepisode«²⁾, wie sie genannt wird, unterscheidet sich von der Legende, wie sie das Brāhmaṇa erzählt, durch ihre weit grösere Ausführlichkeit und die dichterische Darstellung, der es auch nicht an Schwung fehlt — so wenn geschildert wird, wie das Schiff »wie eine trunkene Dirne« auf dem aufgeregten Ozean hin und her taumelt. In bezug auf den Inhalt ist von Wichtigkeit, dass im Mahābhārata, genau so wie in den semitischen Sintflutsagen, das Mitnehmen von Samen in dem Schiffe erwähnt wird³⁾. Ich sehe darin eines der stärksten Zeugnisse dafür, dass die indische Flutsage von der semitischen entlehnt ist⁴⁾. Anders als im Brāhmaṇa ist der Schluss der Sage im Mahābhārata. Hier erklärt der Fisch, dass er der Gott Brahman sei, und fordert den Manu auf, die Welt neu zu erschaffen, was dieser tut, indem er sich schweren Busübungen unterzieht⁵⁾.

Weniger bekannt ist der tiefesinnige, schöne Mythos von der Göttin Tod, der im Mahābhārata zweimal erzählt wird⁶⁾. »Wessen Kind ist der Tod? Woher kommt der Tod? Warum rafft der Tod die Geschöpfe dieser Welt dahin?« So fragt Yudhiṣṭhira, betrübt über den Hingang so vieler Helden, die in der Schlacht gefallen sind. Da erzählt ihm Bhīṣma [bzw. Vyāsa⁶⁾]

¹⁾ S. 182 f.

²⁾ Matsyopākhyāna, III, 187. Oft übersetzt, zuerst von Franz Bopp, Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahā Bhārata. Berlin 1829. Eine neuere Übersetzung (von H. Jacobi) bei H. Usener, Die Sintflutsagen. Bonn 1899, S. 28 ff.

³⁾ Ebenso im Matsya-Purāṇa und im Bhāgavata-Purāṇa, wo die Sage wiederkehrt.

⁴⁾ Vgl. meine Abhandlung »Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker« im XXXI. Band der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1901, besonders S. 321 f. und 327 ff. Ich weiß nicht, wie diejenigen, welche wie R. Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften XXV, 1905) den Zusammenhang zwischen indischen und semitischen Flutsagen leugnen, diese gewiss auffällige Übereinstimmung erklären.

⁵⁾ Von den »Samen«, die er mitgenommen ist bei der Neuschaffung der Welt nicht mehr die Rede!

⁶⁾ VII, 52—54, wo Vyāsa den Yudhiṣṭhira, welcher über den Tod des Abhimanyu (oben S. 307) in Schmerz versunken ist, mit der Ge-

die Geschichte, welche einst Nārada dem König Anukampaka erzählte, als dieser über den Tod seines Sohnes untröstlich war. Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender:

Als der Urvater Brahman die Wesen erschaffen hatte, vermehrten sie sich unablässig und starben nicht. Die Welten wurden über und über voll, und die Erde beklagte sich bei Brahman, daß sie ihre Last nicht mehr ertragen könne. Da dachte der Urvater darüber nach, wie er die Wesen vermindern könnte, es fiel ihm aber kein Mittel ein. Darob geriet er in Zorn, und das Feuer seines Zornes drang aus allen Poren seines Leibes hervor, Flammen schlügten über die Welt zusammen und drohten alles zu vernichten. Gott Śiva aber empfand Mitleid mit den Wesen, und auf seine Fürbitte zog Brahman das aus seinem Zorn entstandene Feuer wieder in sich zurück und ordnete das Entstehen und Vergehen der Wesen an; dabei kam aber aus den Poren seines Leibes eine dunkeläugige, in dunkelrotes Gewand gehüllte, schön geschmückte Frau hervor. Sie wollte nach Süden zu ihres Weges gehen, aber Brahman rief sie an und sprach: »Tod, töte die Wesen dieser Welt! Du bist ja aus meinem Gedanken an Weltvernichtung und meinem Zorn hervorgegangen, darum vernichte die Geschöpfe, die Toren und die Weisen, alle insgesamt!« Da weinte die lotusbekränzte Göttin Tod laut, der Herr der Geschöpfe aber fing ihre Tränen in seinen Händen auf. Sie aber flehte ihn an, ihr das grausame Amt zu erlassen:

»Verehrung sei dir, o Herr der Wesen, sei mir gnädig, daß ich nicht unschuldige Geschöpfe — Kinder, Greise und Menschen im besten Lebensalter — hinwegraffen muß: geliebte Kinder, trauter Freunde, Brüder, Mütter und Väter! Schelten wird man mich, wenn sie so dahinsterben. Davor fürchte ich mich. Und der Unglücklichen Tränen fürchte ich, deren Nafs mich brennen wird in alle Ewigkeit.«

Aber ein Beschluß des Brahman ist unabänderlich. Sie muß sich darein fügen; doch gewährt ihr der Urvater die Gnade, daß Habsucht, Zorn, Neid, Eifersucht, Hass, Verblendung und Schamlosigkeit die Menschen verderben, und daß die Tränen, die die Göttin vergossen und die er in der Hand hält, zu Krankheiten werden, welche die Ge-

schichte tröstet; und XII, 256—258, wo Bhiṣma dem Yudhiṣṭhira, da er über den Hingang der vielen in der großen Schlacht gefallenen Helden klagt, dieselbe Trostgeschichte noch einmal erzählt. Wahrscheinlich stand aber die Geschichte ursprünglich nur im XII. Buch, denn die Verse XII, 256, 1—6, in denen von den vielen Gefallenen in der Mehrzahl die Rede ist, finden sich VII, 52, 12—18 wörtlich wieder, trotzdem hier eigentlich nur die Klage um Abhimanyu den Anlaß zur Erzählung bietet. Das Stück ist übersetzt von Friedrich Rückert (in Rob. Boxbergers »Rückert-Studien«, Gotha 1878, S. 114 ff.) und von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahābhāratam«, S. 404—413.

schöpfe töten. So trifft sie keine Schuld an dem Tode der Wesen. Im Gegenteil. Die Sünder gehen durch ihre eigene Sünde unter. Sie aber, die Göttin Tod, ist die Gerechtigkeit selbst und die Herrin der Gerechtigkeit¹⁾), indem sie, frei von Liebe und frei von Haß, die Lebewesen dahinrafft.

Ein Beweis für das ziemlich hohe Alter, welches diesem Mythos ebenso wie dem von Manu und der Flut zugeschrieben werden muß, ist die erhabene Stellung, welche dem Gott Brahman in ihnen zuerteilt wird. Der Gott Šiva ist in dem Mythos von der Göttin Tod dem Brahman, der ihn als »Söhnchen« anredet, untergeordnet. Mythen, in denen der Gott Šiva eine alle Götter überragende Stellung einnimmt, bezeichnen eine viel spätere Schicht brahmanischer Dichtung im Mahābhārata. Das gleiche gilt auch von den Mythen, in denen der Gott Viṣṇu die Hauptrolle spielt. Oft sind ältere brahmanische Mythen und Legenden im Sinne der Viṣṇu- oder Šiva-Verehrung umgearbeitet worden, was zumeist unschwer zu erkennen ist. Derlei viṣṇuitische und insbesondere ūvaitische Zutaten nehmen sich oft wie Kleckse auf einem Gemälde aus. Sie sind leicht auszuscheiden, und deren Entfernung erhöht nur den Wert der Dichtung. Als dichterische Erzeugnisse sind die Erzählungen, welche der Verherrlichung der Götter Viṣṇu und Šiva gewidmet sind, durchaus minderwertig²⁾.

Eine Göttin Tod spielt in der indischen Mythologie sonst keine Rolle³⁾. Sowie aber in dem oben erzählten Mythos die Todesgöttin zur Göttin der Gerechtigkeit wird, so ist im ganzen Mahābhārata die Vorstellung geläufig, daß Yama, der Todesgott, mit Dharma, dem personifizierten Recht, eins sei⁴⁾. Nirgends aber kommt diese Gleichsetzung des Königs der Totenwelt mit dem Herrn des Rechts und der Gerechtigkeit so schön

¹⁾ VII, 54, 41.

²⁾ Ausschließlich dem sektarischen Kult gewidmet sind Stücke, wie das Viṣṇusahasranāmakathana (XIII, 149), die Aufzählung der tausend Namen des Viṣṇu, das Šatarudriya (VII, 202), »die hundert Namen des Šiva«, und das Šivasahasranāmastotra (XII, 284, 16 ff.), »Preis des Šiva in tausend Namen«. Vgl. oben S. 161 f.

³⁾ Meines Wissens kommt sie nur noch im Brahmapāvartta-Purāṇa einmal neben Yama vor (Th. Aufrecht, Catalogus codicum MSS. Sanscriticorum in Bibl. Bodleiana, p. 22 a).

⁴⁾ Über den Gott Dharma siehe auch schon oben S. 276 und 318.

zum Ausdruck, wie in der herrlichsten aller brahmanischen Dichtungen, die uns das Epos aufbewahrt hat, dem wunderbaren Gedicht von der gattentreuen Sāvitri¹⁾. Der zum Teil religiöse Charakter der Dichtung, das Hineinspielen der Mythologie — und zwar der alten brahmanischen Mythologie, in der Brahman, der Urvater, die Geschicke der Menschen bestimmt und weder Śiva noch Viṣṇu eine Rolle spielen — und die Szenerie des Büfserhains, in welchem die Handlung grösstenteils vor sich geht, bestimmen mich, die Sāvitri-Episode in die brahmanische Legendendichtung einzureihen. Doch ist es mir nicht ganz unzweifelhaft, ob wir es nicht vielmehr mit einem frommen Stück aus der alten Bardendichtung zu tun haben. Denn das selbständige Auftreten der Königstochter Sāvitri, die auszieht, sich einen Gemahl zu suchen, und auf ihrer Wahl beharrt, trotzdem der Heilige und der Vater warnenden Einspruch erheben; die Selbständigkeit, mit der sie Buße übt, Opfer darbringt und Gelübde auf sich nimmt²⁾; und vor allem ihr mutiges Eintreten für das Leben des Gemahls sowie ihre Kenntnis weiser Sprüche, durch die sie selbst auf den Todesgott Eindruck macht — alles das erinnert mehr an die Frauen der Heldendichtung, wie Draupadī, Kuntī und Vidulā, als an das brahmanische Frauenideal³⁾. Wer immer es aber war, der das Lied von der Sāvitri gesungen, ob ein Sūta oder ein Brahmane, jedenfalls war er einer der grössten Dichter aller Zeiten. Nur ein grosser Dichter war imstande, diese herrliche Frauengestalt so lebendig vor uns hinzustellen, daß wir sie vor Augen zu sehen meinen. Nur

¹⁾ III, 293—299: Sāvitry upākhyāna, »Episode von der Sāvitri« oder Pativrata māhātmya »das Hohelied von der gattentreuen Frau«. Die Geschichte erzählt der vieltausendjährige, aber ewig junge Seher Mārkanḍeya dem Yudhiṣṭhira, um ihn über das Schicksal der Draupadi zu trösten.

²⁾ Nach brahmanischer Vorschrift ist eine Frau als solche (getrennt von ihrem Gatten) zur Vollziehung von Opfern sowie zur Übernahme von Fasten und anderen Gelübden nicht berechtigt (Manu V, 155).

³⁾ Dieses Ideal ist, kurz gesagt, das »Griseldis-Ideal« — das unbedingt gehorrende, untertänige Weib, von dem Manu V, 154 lehrt: »Selbst wenn ein Gatte aller Tugenden bar ist, nur den Lüsten fröhlt und keinerlei gute Eigenschaften besitzt, muß er von einer tugendhaften Frau stets wie ein Gott geehrt werden.«

ein wahrer Dichter vermochte den Sieg der Liebe und Treue, der Güte und Weisheit über Schicksal und Tod in so ergreifender und sittlich erhebender Weise zu schildern, ohne auch nur einen Augenblick in den Ton des trockenen Sittenpredigers zu verfallen¹⁾. Und nur ein begnadeter Künstler konnte so wunderbare Bilder vor uns hinzaubern. Da sehen wir die schwer geängstigte Frau an der Seite des dem Tode verfallenen Gatten mutig dahinschreiten; den todkranken Mann, der sein Haupt müde in den Schoß der Gattin legt; die furchtbare Gestalt des Todesgottes, der die Seele des Mannes in Fesseln schlägt und fortführt; die mit dem Todesgott um das Leben des Mannes ringende Frau; und endlich das glücklich wiedervereinte Ehepaar, das armumschlungen im Mondschein heimwärts wandelt. Und wir sehen alle diese Bilder in dem prächtigen Rahmen eines indischen Urwaldes, dessen tiefe Ruhe wir zu verspüren, dessen köstlichen Duft wir zu atmen vermeinen, indem wir uns dem Zauber dieser unvergleichlichen Dichtung hingeben.

Wie sehr die Inder selbst den Schatz, den sie an dieser unsterblichen Dichtung besitzen, zu würdigen wissen, das zeigen die Schlussworte, welche in unserem Mahābhārata dem Gedichte angehängt worden sind:

»Wer die herrliche Geschichte von der Sāvitri mit gläubigem Gemüte anhört, der Mann ist glücklich, um seine Sache ist es wohlbestellt, und nie wird ihm ein Leid widerfahren.«

Noch heute feiern indische Frauen alljährlich ein Fest (Sāvitrivrata) in Erinnerung an die gattentreue Sāvitri, um sich

¹⁾ Das Gespräch zwischen Sāvitri und dem Todesgott Yama, der zugleich Dharma ist, bildet den Kern des Gedichtes. Manche der Verse mögen schlecht überliefert sein. Doch ist der Grundgedanke aller der Sinsprüche, durch welche Sāvitri den Gott so erfreut und bezwingt, deutlich genug erkennbar; es ist die Lehre von der Weisheit, die mit Liebe und Güte eins ist. Das ist keine besondere brahmanische Weisheit, so wenig wie Sāvitri »ein mit allem brahmanischen Wissen ausgestattetes, frommes Idealweib nach dem Herzen der Priester« ist, wie Paul Horn (»Der dumme Tod im Sāvitri-Liede«, Beilage zur Allg. Zeitung 1902, Nr. 55, S. 438) meint. Es ist auch gar nicht daran zu denken, dass dieses Gespräch ein »Einschub« und »spezielles Priesterwerk« sei. Ebenso wenig kann ich mit Paul Horn in der Sāvitri-Legende eine Parallele zu den deutschen Sagen vom »dummen Tod« sehen.

eheliches Glück zu sichern, wobei der Vortrag des Gedichtes aus dem Mahābhārata einen wesentlichen Bestandteil der Feier bildet¹⁾.

Oft ist das Gedicht in europäische Sprachen und auch ins Deutsche übersetzt worden. Eine schlichte Prosatübersetzung gab schon Franz Bopp²⁾; die erste dichterische Bearbeitung Friedrich Rückert³⁾. Doch alle Übersetzungen, Umdichtungen und Nachdichtungen vermögen nur eine schwache Vorstellung von dem unvergleichlichen Reiz des indischen Gedichtes zu geben.

Nicht alle brahmanischen Legenden sind so fromm und moralisch wie die von Sāvitrī. Ja, es ließe sich mit Leichtigkeit ein ganzer Band von schmutzigen und unflätigen Geschichten, an denen die Brahmanen Gefallen fanden, aus dem Mahābhārata zusammenstellen — Geschichten, welche in wortgetreuer deutscher Übersetzung mit der Etikette »nur für Gelehrte« veröffentlicht werden müßten. Eine dieser Geschichten ist aber zu einer gewissen Berühmtheit gelangt und auch für die Kritik des Mahābhārata selbst von nicht geringer Wichtigkeit. Es ist dies die Legende von Rṣyaśringa⁴⁾, dem Rṣi, der nie ein Weib ge-

¹⁾ Vgl. Shib Chunder Bose, *The Hindoos as they are*, 2nd Ed., Calcutta 1883, S. 293 ff.

²⁾ »Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahā-Bhārata«, Berlin 1829, S. 11—70.

³⁾ In den »Brahmanischen Legenden« 1836. Werke, herausg. von C. Beyer, Bd. VI, S. 412 ff. Allzu freie Bearbeitungen mit willkürlichen und unnötigen Änderungen geben A. Holtzmann in den »Indischen Sagen« I (Karlsruhe 1845, 2. Aufl. 1854) und Luise Hitz in den »Gangā-Wellen« (München 1893). Ganz geschmacklos ist die Übertragung von Albert Höfer, *Indische Dichtungen* (Leipzig 1844). Die Übersetzungen von J. Merkel (Aschaffenburg 1839) und von Ernst Meier (im »Morgenblatt für gebildete Leser« 1854) kenne ich nicht. Eine gute Vorstellung von dem Original gibt die genaue Übersetzung (in Prosa, nur die Sinsprüche sind in Versen) von Hermann Camillo Kellner (in Reclams Universalbibliothek Nr. 3504, Leipzig 1895).

⁴⁾ III, 110—113. Vgl. Heinrich Lüders, *Die Sage von Rṣyaśringa* (Nachrichten der k. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Philol.-histor. Kl. 1897 Heft 1 und 1901 Heft 1.) Eine dichterische Bearbeitung des Stückes gab A. Holtzmann, *Indische Sagen* I, 109—119. In sehr freier Weise umgedichtet ist die Sage von J. V. Widmann, »Buddha« (Bern 1869) im IX. Gesang, S. 101 ff.

sehen. Der Inhalt dieses altindischen Schwankes ist kurz folgender.

Rṣyaśṛṅga¹⁾ ist der auf wunderbare Weise von einer Gazelle geborene Sohn eines Heiligen, der in der Einsiedelei im Walde aufwächst, ohne irgend einen Menschen außer seinem Vater je gesehen zu haben. Vor allem hat er nie ein Weib erblickt. Einst entstand nun im Reiche des Königs Lomapāda eine große Dürre, und die Weisen erklärten: die Götter seien erzürnt, und es werde nur dann regnen, wenn es dem König gelinge, Rṣyaśṛṅga in sein Land zu bringen. Des Königs Tochter Śāntā²⁾ übernimmt die Aufgabe, den jungen Heiligen in das Land zu locken. Aus künstlichen Bäumen und Sträuchern wird eine schwimmende Einsiedelei hergestellt, in welcher Śāntā zum Wohnsitz des Rṣyaśṛṅga segelt. In der Nähe der Waldeinsiedelei angekommen, steigt die Königstochter ans Land und benutzt die Abwesenheit des Vaters des Rṣyaśṛṅga, um sich dem jugendlichen Bürser zu nähern. Sie gibt ihm herrliche Früchte und köstlichen Wein, spielt kokett mit einem Ball und schmiegt sich in zärtlicher Umarmung an den Jüngling, der glaubt, einen Einsiedlerknaben gleich ihm selber vor sich zu haben. Darauf kehrt das Mädchen wieder auf das Schiff zurück, da der Vater des Rṣyaśṛṅga der Einsiedelei naht. Der Alte bemerkt die Aufregung seines Sohnes und fragt ihn, was geschehen sei. Dieser schildert sein Erlebnis mit folgenden Worten:

„Ein Schüler mit geflochtenen Haaren
war hier, ganz weiß von Angesicht,
Mit schwarzen Augen und lächelndem Munde,
mit schmalem Leibe und hoher Brust.
Wie wenn im Mai der Kuckuck singt,
so lieblich klang es, wenn er sprach,

¹⁾ Der Name bedeutet »Gazellenhorn«. Da er ein Horn auf dem Kopfe hat, heißt er in buddhistischen Versionen auch Ekaśṛṅga, d. h. »Einhorn«.

²⁾ In unserem Mahābhārata ist es nicht Śāntā, sondern eine Hetäre, welche den Heiligen verführt. Lüders (a. a. O.) hat aber sehr schön nachgewiesen, daß nicht nur in der ursprünglichen Form der Sage, wie sie uns noch in dem zum buddhistischen Tipiṭaka gehörigen Jātaka-Buche erhalten ist, sondern auch in einer ursprünglicheren Gestalt des Mahābhārata selbst die Königstochter Śāntā die Verführerin gewesen ist. Erst irgend ein späterer Rhapsode oder Abschreiber hat daran Anstoß genommen, daß eine Königstochter den Rṣyaśṛṅga verführt haben soll, und hat eine Hetäre an ihre Stelle gesetzt, so daß man nicht weiß, warum der König zuletzt dem Heiligen seine Tochter zur Frau gibt. Übrigens hat schon Holtzmann in seiner freien Bearbeitung (a. a. O.) die Prinzessin Śāntā zur Verführerin des Rṣyaśṛṅga gemacht.

Und um ihn schwebte köstlicher Duft,
wie wenn der Wind im Lenze weht.
Von unseren Früchten wollte er nicht
und trank aus unserem Brunnen nicht.
Er gab mir andere Früchte, die schmeckten
so herrlich; und von seinem Trank,
Wie ich ihn kostete, ward mir so wohl,
der Boden fing zu wanken an.
Dann fasste mich der Knabe am Haar
Und zog mein Haupt zu sich hinab
Und setzte seinen lieblichen Mund
auf meinen Mund und machte da
Ein klein Geräusch; das machte, daß mir
ein Schauder durch die Glieder fuhr.
Nach diesem Schüler sehne ich mich;
wo er ist, möchte ich immer sein;
Mir ist so übel, im Herzen so weh,
seit ich ihn nicht mehr sehen kann.
Die Busse, die der Knabe gelernt,
die möcht' ich lernen, die gefällt
Mir besser, als die Busse, die du,
mein Vater, mich gelehrt hast.“

Drauf der Vater:

»Mein Sohn, in also schöner Gestalt
gehen Teufel in den Wäldern um,
Um frommer Leute Busse und Heil
zu stören; traeu ihnen nicht!“¹⁾

Kaum ist aber der Vater wieder fortgegangen, so begibt sich Rṣyaśṛṅga auf die Suche nach seinem jungen »Freunde«. Bald hat er die schöne Śāntā gefunden, wird von ihr auf die schwimmende Einsiedelei gelockt und in Lomapādas Reich entführt. In dem Augenblick, wo der junge Heilige das Land betritt, beginnt es in Strömen zu regnen. Der König aber macht ihn zu seinem Schwiegersohn, nachdem er den alten Vater durch reiche Geschenke versöhnt hat.

Verschiedene Versionen dieser Legende finden sich auch in anderen indischen Litteraturwerken, insbesondere im Rāmāyaṇa, im Padma-Purāṇa und in buddhistischen Märchensammlungen. Es läfst sich unschwer erkennen, daß die Geschichte ursprünglich ein ebenso lustiger wie derber Schwank war, dessen Unanständigkeiten die verschiedenen Überarbeiter zu mildern suchten. Die Szene, in welcher der Büfsersohn, der nie ein Weib gesehen,

¹⁾ Die Verse nach A. Holtzmann a. a. O.

das schöne Mädchen erblickt, das er für einen Asketen hält, während ihn doch die Reize der Schönen nicht kalt lassen, stand in der ursprünglichen Fassung jedenfalls im Mittelpunkt der Erzählung und wurde mit einem derben Humor geschildert, von dessen Urwüchsigkeit uns noch in dem buddhistischen Jātaka-Buche¹⁾ Proben erhalten sind. Wie beliebt aber dieser Schwank war, das zeigt der Umstand, daß er in verschiedenen Versionen auch in Tibet, China und Japan bekannt ist und selbst in der Einhornsage des Abendlandes Spuren hinterlassen hat²⁾.

Die Rṣyaśṛṅga-Legende findet sich in dem sogenannten Tīrthayātrā-Abschnitt³⁾. Der Rṣi Lomaśa nämlich, der gekommen ist, die Brüder des Arjuna zu trösten⁴⁾, macht mit ihnen eine Wallfahrt. Bei jedem heiligen Orte (Tīrtha), welchen sie besuchen, erzählt der Rṣi eine auf denselben bezügliche Geschichte. So sind in diesem (gewiſs nicht zum ältesten Bestande des Mahābhārata gehörigen) Abschnitte zahlreiche brahmanische Legenden vereinigt. Hier findet sich z. B. auch die schon oben erzählte Legende von Cyavana⁵⁾, desgleichen die Sagen von dem berühmten Rṣi Agastya. Dieser große Heilige wird unter anderem von den Göttern gebeten, den Ozean trocken zu legen, damit sie gewisse Dämonen, die auf dessen Grunde hausen, bekämpfen können. Der Heilige besorgt dies ganz einfach dadurch, daß er den ganzen Ozean austrinkt. Er ist auch der Held zahlreicher anderer brahmanischer Legenden⁶⁾.

Während diese Agastya-Legenden die ungeheure Übermacht des brahmanischen Heiligen über Menschen und Götter dartun

¹⁾ In den Gāthās der Jātakas Nr. 523 und 526. Diese Gāthās sind nach Lüders (a. a. O. 1897, S. 38) »die ältesten Reste einer litterarischen Fassung der Rṣyaśṛṅga-Sage«, »und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārata-Version wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen.«

²⁾ Vgl. F. W. K Müller, Ikkaku seunin, eine mittelalterliche japanische Oper transskribiert und übersetzt. Nebst einem Exkurs zur Einhornsage (in der Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage. Berlin 1896, S. 513–538).

³⁾ D. h. »Abschnitt der Wallfahrten«, III, 80–156. Heilige Orte, zu welchen Wallfahrten (yātrā) unternommen werden, heißen Tīrthas.

⁴⁾ S. oben S. 293.

⁵⁾ S. 333 f.

⁶⁾ III. 96–109.

sollen, finden wir im Mahābhārata auch einen ganzen Sagenkreis, dessen Helden die berühmten Ṛṣis Vasiṣṭha und Viśvāmitra sind¹⁾), der zwar auch schließlich zur Verherrlichung der Brahmanen dient, in dem sich aber noch deutliche Spuren eines Kampfes um die Vorherrschaft zwischen Priestern und Kriegern wahrnehmen lassen. Diese Sagen reichen mit ihren Wurzeln tief in die vedische Zeit hinein, und sie kehren in verschiedenen Versionen auch im Epos Rāmāyaṇa und in den Purāṇas wieder. Die bekannteste dieser Sagen ist die von Vasiṣthas Kuh, welche Heine zu den Versen begeistert hat:

»O König Wischwamitra,
O Welch ein Ochs bist du,
Dafs du so viel kämpfest und büfsest
Und alles für eine Kuh.“

Der Inhalt der Sage nach dem Mahābhārata ist kurz folgender:

Viśvāmitra war ein Krieger, der Sohn des Königs Gādhin von Kanyākubja (Kanauj). Einst kam er auf der Jagd zur Einsiedelei des Ṛṣi Vasiṣṭha. Dieser hatte eine wunderbare Kuh, die ihm alle Wünsche erfüllte. Wenn er irgend etwas begehrte, sei es Speisen oder Getränke, Edelsteine oder Kleider, oder was auch immer, so brauchte er nur zu sagen: »Gib«, und die Kuh Nandinī gewährte es ihm. Als Viśvāmitra die vortreffliche Kuh sah, wollte er sie gerne haben und bot dem Vasiṣṭha zehntausend gewöhnliche Kühe für sie an. Dieser wollte sie, die ihm alles bot, was er nur für Opferzwecke brauchte, nicht hergeben. Viśvāmitra aber wollte sie nun »nach Kriegerbrauch« rauben. Vasiṣṭha, als sanfter Brahmane, hinderte ihn zwar nicht daran, aber die Wunderkuh selbst brachte aus ihrem Körper gewaltige Kriegerscharen hervor, durch welche die Truppen des Viśvāmitra in wilde Flucht geschlagen wurden. Da sieht der stolze König, dass Brahmanenmacht doch größer sei als Kriegermacht; er gibt sein Königreich auf und tut gewaltige Buße, um ein Brahmane zu werden, was ihm nach unsäglichen Anstrengungen gelingt.

Noch eine merkwürdige Legende aus diesem Sagenkreis möchte ich hervorheben, weil sie an manche Züge der Ahasversage erinnert:

Auch nachdem Viśvāmitra schon Brahmane geworden, besteht noch immer seine Feindschaft gegen Vasiṣṭha fort. Von Viśvāmitra

¹⁾ I, 177–182; V, 106–119; IX, 39 f., 42 f.; XII, 141; XIII, 3 f. Vgl. J. Muir, Original Sanskrit Texts. Vol. I, 3rd Ed. (London 1890) S. 388 ff., 411 ff.

angestiftet, tötet der von einem Rākṣasa besessene Kalmāṣapāda die Söhne des Vasiṣṭha. Dieser ist aber so voll Milde, daß er lieber sterben will, als daß er seinem Zorn freien Lauf ließ. Er will seinem Leben ein Ende machen und stürzt sich vom Berg Meru herab, fällt aber wie auf einen Haufen Wolle. Er geht ins Feuer, aber es verbrennt ihn nicht. Mit einem Stein um den Hals wirft er sich ins Meer, wird aber lebend wieder ausgeworfen. Da kehrt er betrübten Herzens in seine Einsiedelei zurück. Wie er aber sein Heim leer von Kindern erblickt, bringt ihn der Schmerz von neuem auf Selbstmordgedanken. Er stürzt sich in einen angeschwollenen Bergstrom, nachdem er seine Glieder mit Stricken festgebunden, aber die Strömung zerreißt seine Fesseln und wirft ihn ans Ufer. Er kommt, weiter wandernd, zu einem Fluss, der voll von Krokodilen und greulichen Ungeheuern ist; er stürzt sich hinein, aber die wilden Tiere weichen scheu vor ihm zurück. Da er sieht, daß er von eigener Hand nicht sterben kann, kehrt er, nachdem er Berge und Länder durchstreift, wieder zu seiner Einsiedelei zurück. Auf dem Wege begegnet ihm seine Schwiegertochter Adṛṣyantī, und er hört eine Stimme gleich der seines Sohnes Vedahymnen singen. Es ist die Stimme seines noch ungeborenen Enkels, der schon im Mutterleibe — Adṛṣyantī ist seit zwölf Jahren mit ihm schwanger — alle Vedas gelernt hat. Sobald er nun weiß, daß ihm noch Nachkommenschaft beschieden ist, gibt er seine Selbstmordgedanken auf.

Während dieser Art von brahmanischen Legenden ein litterarischer Wert nicht abgesprochen werden kann, gibt es auch zahlreiche Geschichten im Mahābhārata, die ganz tendenziös bloß zur Verherrlichung der Brahmanen oder zur Einprägung irgendeiner brahmanischen Lehre erfunden sind. Da haben wir z. B. Erzählungen von Schülern, die im Gehorsam gegen ihren Lehrer bis zum äußersten gehen, wie jener Uddālaka Āruṇi, der von seinem Lehrer den Auftrag erhält, einen leckeren Damm zu verstopfen, und dies, da ihm kein anderes Mittel zu Gebote steht, mit seinem eigenen Leibe tut. Oder es wird die Geschichte von einem König erzählt, der zur Strafe dafür, daß er die Kuh eines Brahmanen einem anderen geschenkt hat, in eine Eidechse verwandelt wurde¹⁾. Andere Geschichten sollen beweisen, daß es kein größeres Verdienst gebe, als den Brahmanen Kühe zu schenken. In einer berühmten Upaniṣad benutzt der nach Wissen dürstende Jüngling Naciketas seinen Aufenthalt in der Unterwelt, um den Todesgott mit Fragen nach dem Jenseits zu bestürmen. Im Mahābhārata läßt sich der Jüngling — er heißt

¹⁾ I, 3; XIII, 70 f.

hier Nāciketa — das Paradies der Kühespender zeigen, und Yama beglückt ihn mit einem langen Vortrag über das Verdienst, das man sich durch das Schenken von Kühen erwirbt¹⁾. Um zu beweisen, dass es verdienstlich sei, Sonnenschirme und Schuhe zu schenken, wird erzählt, dass der Ṛṣi Jamadagni einst über die Sonne erbost war und sie gerade vom Himmel herabschiesen wollte, als ihn der Sonnengott noch rechtzeitig dadurch besänftigte, dass er ihm einen Sonnenschirm und ein Paar Schuhe schenkte²⁾. Derlei Geschichten sind insbesondere in den lehrhaften Abschnitten und Büchern (XII und XIII) durchaus nicht selten. In diesen lehrhaften Teilen des Mahābhārata finden wir endlich auch zahlreiche als »Itihāsas« bezeichnete Rahmenerzählungen, die nur dazu dienen, Gespräche über Recht, Moral oder Philosophie einzuleiten und einzukleiden. Es ist beachtenswert, dass wir in diesen Itihāsas gelegentlich denselben Persönlichkeiten als Worführern begegnen, die wir in den Upaniṣads kennen gelernt haben, z. B. Yājñavalkya und Janaka³⁾. Und wie in den Upaniṣads und den buddhistischen Dialogen, so begegnen wir auch in den didaktischen Itihāsas des Mahābhārata neben Königen und Weisen⁴⁾ auch gelehrten Frauen⁵⁾.

Fabeln, Parabeln und moralische Erzählungen im Mahābhārata⁶⁾.

Diese Itihāsa-Saṃvādas, wie wir die in Erzählungen eingekleideten Gespräche (saṃvāda) nennen können, gehören aber zum großen Teil nicht mehr zur brahmanischen Legendedichtung, sondern zu dem, was wir in Ermangelung eines

¹⁾ XIII, 71. Vgl. oben S. 223 f

²⁾ XIII, 95 f.

³⁾ XII, 18; 290; 310–320.

⁴⁾ Gelegentlich auch Göttern, z. B. Indra und Bṛhaspati, XII, 11; 21; 68; 84; 103; XIII, 111–113.

⁵⁾ König Janaka disputiert mit der Nonne Sulabhā, XII, 320. König Senajit wird mit den Versen der Hetäre Piṅgalā getröstet, XII, 174.

⁶⁾ Eine Auswahl von moralischen Erzählungen, namentlich aus dem XII. Buch, des Mahābhārata gibt in französischer Übersetzung A. Roussel, *Légendes Morales de l'Inde empruntées au Bhagavata Puraṇa et au Mahabharata traduites du Sanskrit*. (Les littératures populaires t. 38 et 39.) Paris 1900.

besseren Ausdrucks als Asketendichtung bezeichnet haben. Diese hebt sich von der brahmanischen Poesie, die an die alten, im Volke doch schon ziemlich vergessenen Göttersagen anknüpft, deutlich ab; sie hängt viel enger mit der volkstümlichen Litteratur der Fabeln und Märchen zusammen, teils indem sie aus dieser schöpft, teils indem sie sich ihr möglichst annähert. Und während die brahmanischen Legenden sowie die brahmanischen *Itihāsa-Samvādas* den priesterlichen Sonderinteressen dienen und eine beschränkte Priestermoral lehren, welche im Opferdienst und in der Verehrung der Brahmanen (mehr als der Götter) gipfelt, erhebt sich die Asketendichtung zu einer allgemein menschlichen Moral, welche vor allem Liebe zu allen Wesen und Weltentsagung lehrt. Niederschläge dieser Litteratur finden sich zuerst in den *Upaniṣads*, dann aber ebensosehr im *Mahābhārata* und in manchen *Purāṇas*, wie in den heiligen Texten der Buddhisten und der Jainas. Darum ist es nicht zu verwundern, daß wir denselben Heiligenlegenden und denselben Weisheits- und Sittensprüchen oft wörtlich in diesen verschiedenen Litteraturen begegnen.

Die ältesten indischen Fabeln finden sich allerdings bereits im eigentlichen Epos, und sie dienen zur Einschärfung von Regeln sowohl der *Nīti*, d. h. der Lebensklugheit, als auch des *Dharma* oder der Moral. So rät ein Minister dem *Dhṛtarāṣṭra*, es mit den *Pāṇḍavas* ähnlich zu machen, wie ein gewisser Schakal, der seine vier Freunde, einen Tiger, eine Maus, einen Wolf und ein Ichneumon, zur Gewinnung einer Beute auszunutzen wußte, sich ihrer aber dann schlau entledigte, so daß ihm allein der Fraß blieb¹⁾). An einer anderen Stelle vergleicht *Śiśupāla* den *Bhiṣma* mit jenem alten scheinheiligen Flamingo, der immer nur von Moral redete und das Vertrauen aller seiner Mitvögel genoß, so daß diese bei ihm ihre Eier aufbewahrten, bis sie zu spät entdeckten, daß der Flamingo die Eier auffrisst. Köstlich ist auch die Fabel von dem falschen Kater, welche *Ulūka* im Namen des *Duryodhana* dem *Yudhiṣṭhira*, auf den sie gemünzt ist, erzählen soll. Mit erhobenen Armen vollzieht der Kater am Ufer

¹⁾ I, 140, übersetzt von Albert Hoefer, Indische Gedichte II, 187—192. Über ähnliche Fabeln vgl. Th. Benfey, *Pantschatantra* I, S. 472 f.

des Ganges strenge Bußübungen; und so fromm und gut weiß er sich zu stellen, daß nicht nur die Vögel ihn verehren, sondern selbst die Mäuse sich in seinen Schutz begeben. Er erklärt sich gern bereit, sie zu beschützen, doch sei er infolge der Askese so schwach, daß er sich nicht bewegen könne. Die Mäuse müssen ihn daher zum Flusse hintragen — wo er sie auffrisst und dick und fett wird¹⁾). Der kluge Vidura, dem viele weise Sprüche in den Mund gelegt werden, ist auch ein Kenner von Fabeln. So rät er dem Dhṛtarāṣṭra, nicht aus Eigennutz die Pāṇḍavas zu verfolgen, damit es ihm nicht ergehe, wie jenem König, der die goldspeienden Vögel aus Habgier totschlug, so daß er dann weder Gold noch Vögel hatte²⁾). Er erzählt auch, um zum Frieden zu mahnen, die Fabel von den Vögeln, die mit dem vom Jäger ausgeworfenen Netz aufflogen, aber schließlich dadurch, daß sie miteinander in Streit gerieten, doch dem Jäger in die Hände fielen³⁾.

Die meisten Fabeln aber sowie wohl alle Parabeln und moralischen Erzählungen finden sich in den lehrhaften Abschnitten und in den Büchern XII und XIII. Viele von diesen kehren in den buddhistischen und späteren Fabel- und Märchensammlungen wieder, und manche sind in die europäische Erzählungslitteratur übergegangen. So hat Benfey eine Reihe von Fabeln, welche alle das Thema von der Unmöglichkeit der Freundschaft zwischen Katze und Maus behandeln, durch die Weltlitteratur verfolgt⁴⁾.

¹⁾ II, 41; V, 160. Solche Fabeln, in denen Tiere als scheinheilige Asketen auftreten, sind in der indischen Fabellitteratur durchaus nicht selten. Vgl. Th. Benfey a. a. O. I. S. 177 f., 352.

²⁾ II, 62. Verwandt ist das Märchen von Suvarṇaṣṭhīvin (d. h. »Goldspeier«), dem Sohn des Königs Śrījaya. Dieser hatte sich einen Sohn gewünscht, dessen sämtliche Entleerungen Gold sein sollen. Der Wunsch geht in Erfüllung, und in seinem Palaste häuft sich das Gold. Aber schließlich wird der Sohn von Räubern (Dasyus) entführt und gemordet, und alles Gold verschwindet. VII, 55. Vgl. Benfey a. a. O. I. 379.

³⁾ V, 64. Vgl. auch die Fabel von der Krähe, die mit dem Flamingo um die Wette fliegen will, VIII, 41, übersetzt von Benfey a. a. O. I. S. 312 ff., wo auch auf verwandte Fabeln hingewiesen ist.

⁴⁾ XII, 111; 138; 139 (auch Harivamśa 20, 1117 ff.) übersetzt und in anderen Litteraturen nachgewiesen von Benfey a. a. O. I. 575 ff., 545 ff., 560 ff. Andere Fabeln des Mahābhārata, welche der Welt-

Auch manche hübsche Parabel findet sich in den lehrhaften Teilen des Mahābhārata. So wird »der alte Itihāsa, das Gespräch zwischen dem Flusse und dem Ozean«¹⁾ erzählt, um die weise Streberlehre einzuprägen, daß es gut sei, sich zu ducken:

Der Ozean fragt die Flüsse, wie es komme, daß sie starke mächtige Bäume entwurzeln und ihm zuführen, während sie nie das dünne, schwache Schilfrohr bringen. Die Gaṅgā antwortet ihm: »Es stehen die Bäume jeder an seinem Ort, festgewurzelt an einer Stelle. Weil sie der Strömung sich widersetzen, müssen sie von ihrer Stätte weichen. Nicht so das Rohr. Das Rohr beugt sich, sobald es die Strömung herankommen sieht — nicht so die Bäume —, und wenn des Stromes Gewalt vorübergegangen ist, richtet es sich wieder auf.«

Zu großer Berühmtheit und geradezu weltweiter Verbreitung ist die Parabel vom »Mann im Brunnen« gelangt, welche der weise Vidura dem König Dhṛtarāṣṭra erzählt²⁾. Sowohl um ihrer selbst willen als auch wegen ihrer Bedeutung für die Weltliteratur verdient sie hier im Auszug und in teilweiser Übersetzung wiedergegeben zu werden:

Ein Brahmane verirrt sich in einem dichten, von Raubtieren erfüllten Walde. In höchster Angst rennt er hin und her, vergebens nach einem Ausweg spähend. »Da sieht er, daß der schreckliche Wald von allen Seiten mit Fallstricken umgeben ist und von einem furchterlich aussehenden Weibe mit beiden Armen umspannt wird. Große und schreckliche fünfköpfige Drachen, die wie Felsen bis zum Himmel emporragen, umgeben diesen großen Wald. Und mitten in diesem Walde befindet sich, von Gestüpp und Schlinggewächsen überdeckt, ein Brunnen. Der Brahmane fällt hinein und bleibt in dem verschlungenen Geäst einer Liane hängen. Wie die große Frucht eines Brotfruchtbäumes, an dem Stengel befestigt, herabhängt, so hing er dort, die Füße nach oben, den Kopf nach unten. Und wieder eine andere noch größere Gefahr drohte ihm da. Mitten im Brunnen erblickte er einen großen, gewaltigen Drachen, und an des Brunnendeckels Rande sah er einen schwarzen, sechsmäuligen und zwölffüßigen Riesenlefanten langsam herankommen. In den Zweigen des Baumes aber, der den Brunnen bedeckte, schwärmtcn allerlei furchtbar aussehende Bienen und be-

litteratur angehören, sind die von den drei Fischen XII, 137 (Benfey a. a. O. I, 243 f.) und die von dem Hund des Heiligen, der nacheinander in einen Leoparden, einen Tiger, einen Elefanten, einen Löwen, einen Sarabha und schließlich wieder in einen Hund verwandelt wird. XII, 116 f. (Benfey a. a. O. I, 374 f.).

¹⁾ XII, 113.

²⁾ XI, 5.

reiteten Honig. Der Honig träufelt herab und wird von dem im Brunnen hängenden Manne gierig getrunken. Denn er war des Daseins nicht überdrüssig und gab die Lebenshoffnung nicht auf, trotzdem auch weisse und schwarze Mäuse den Baum, an dem er hing, benagten. — Der Wald — so erklärt Vidura dem von Mitleid ergriffenen König das Gleichnis — ist der *Samsära*, das Dasein in der Welt: die Raubtiere sind die Krankheiten, das grässliche Riesenweib ist das Alter, der Brunnen ist der Leib der Wesen, der Drache auf dem Grunde des Brunnens die Zeit, das Schlinggewächs, in dem der Mann hängen geblieben, die Lebenshoffnung, der sechsmäulige zwölffüßige Elefant das Jahr mit den sechs Jahreszeiten und zwölf Monaten, die Mäuse aber sind die Tage und Nächte und die Honigtropfen die Sinnen- genüsse.

Dafs diese Parabel ein echt indisches, der Asketenpoesie angehöriges Erzeugnis ist, kann nicht zweifelhaft sein. Man hat sie als ursprünglich »buddhistisch« bezeichnet¹⁾, aber sie entspricht nicht mehr der Lebensanschauung der Buddhisten als der der Jainas und anderer indischer Asketensekten. Die buddhistischen Fassungen der Parabel werden es allerdings gewesen sein, welche ihr den Weg nach dem Westen vermittelten. Denn sie ist hauptsächlich mit jenem Litteraturstrom, welcher durch die aus Indien stammenden, dann aber durchaus international gewordenen Volksbücher »Barlaam und Joasaph« und »Kalilah und Dimnah« nach dem Abendland geflossen ist, in die Litteraturen des Westens eingedrungen. In Deutschland aber ist sie uns durch Rückerts schönes Gedicht »Es war ein Mann im Syrerland, dessen unmittelbare Quelle ein persisches Gedicht von Jelâl-ed-dîn Rûmî ist, am vertrautesten²⁾. Den ganzen »Kreislauf dieses wahrhaft konfessionslosen Gleichnisses, welches Brahmanen, Jaina, Buddhisten, Muhammedanern, Christen und Juden in gleichem Maße zur Erbauung gedient hat«, hat zuletzt Ernst Kuhn durch die Weltlitteratur verfolgt³⁾.

Sowie bei dieser Parabel, könnte man bei vielen moralischen

¹⁾ So Benfey a. a. O. I, S. 80 ff. und M. Haberlandt, Der altindische Geist (Leipzig 1887), S. 209 ff.

²⁾ Friedrich Rückerts Werke, herausg. von C. Beyer. Bd. I, S. 104 f. Das persische Gedicht aus dem zweiten Diwane Jelâl-ed-dîn Rûmis übersetzt von Joseph v. Hammer, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818, S. 183. Vgl. auch R. Boxberger, Rückert-Studien, S. 85 f., 94 ff.

³⁾ Im »Festgruß an O. v. Böhtingk«, Stuttgart 1888, S. 68—76.

Erzählungen des Mahābhārata zunächst geneigt sein, sie auf buddhistische Quellen zurückzuführen. Bei näherem Zusehen aber können sie ebensogut aus jenem Born volkstümlicher Erzählungen geschöpft sein, welcher Brahmanen, Buddhisten und anderen Sekten gleichermaßen zu Gebote stand. So sehen z. B. die Geschichten vom König Śibi nicht nur sehr buddhistisch aus, sondern es wird auch tatsächlich bereits in einem der zum Tipiṭaka gehörigen Texte¹⁾ die Legende erzählt, wie dieser opferwillige König sich beide Augen ausreißt, um sie einem Bettler hinzugeben. Im Mahābhārata wird in drei verschiedenen Versionen²⁾ die Geschichte erzählt, wie dieser König sich Stück für Stück sein eigenes Fleisch vom Leibe schneidet und sein Leben hingibt, um einer von einem Habicht verfolgten Taube das Leben zu retten. Dieser selbe König Śibi spielt aber schon in den alten Heldenägen von Yayāti eine Rolle. Er ist einer der vier frommen Enkel dieses Königs, die ihm ihre Plätze im Himmel anbieten und schliesslich mit ihm zusammen in den Himmel fahren³⁾). Und entschieden brahmanisch gefärbt ist die Schilderung von den unermesslichen Reichtümern und der ungeheuren Freigebigkeit des Śibi an einer anderen Stelle, wo er als ein frommer Opferer gefeiert wird, der den Brahmanen so viele Rinder schenkt, als Regentropfen auf die Erde fallen, als es Sterne am Himmel und Sandkörner im Bette des Ganges gibt⁴⁾).

Zu den in der Asketenpoesie so beliebten Geschichten von Selbstaufopferung gehört auch die rührende Erzählung vom

¹⁾ Cariyāpiṭaka I, 8. Vgl. auch das Sivi-Jātaka (Jātakas ed. V. Fausböll, IV, 401 ff. Nr. 499) und Benfey a. a. O. I, 388 ff.

²⁾ III, 130 f.; 197; XIII, 32.

³⁾ I, 86 und 93. Vgl. oben S. 323.

⁴⁾ VII, 58. Ganz brahmanisch ist auch die III, 198 erzählte Legende von Śibi. Hier schlachtet er auf Wunsch eines Brahmanen ohne weiteres seinen eigenen Sohn und — ist ihn sogar selber auf, weil der Brahmane es befiehlt. Hingegen sieht die Erzählung von König Suhotra und Śibi (III, 194) wieder mehr buddhistisch aus und kehrt auch in der Tat, wenn auch nicht mehr auf Śibi bezogen, in der buddhistischen Litteratur (Jātaka Nr. 151) wieder. Vgl. T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, London 1880, p. XXII—XXVIII; R. O. Franke, WZKM, XX, 1906, S. 320 ff.

Jäger und den Tauben¹⁾), welche auch in die Fabelsammlung Pañcatantra²⁾ aufgenommen worden ist. Feindesliebe und Selbstverleugnung können kaum weiter getrieben werden als in diesem »heiligen, sündenvertilgenden Itihāsa«, welcher erzählt, wie der Täuberich sich für den bösen Jäger, der ihm sein geliebtes Weib gefangen, im Feuer verbrennt, weil er dem »Gast« keine andere Speise anbieten kann; wie die Taube ihrem Gatten in den Tod folgt, und wie der böse Jäger, von all der Liebe und Selbstaufopferung des Taubenpaars tief erschüttert, sein wildes Leben aufgibt, Asket wird und schliesslich auch den Tod im Feuer sucht³⁾.

Eine andere Seite der Asketenmoral beleuchtet die Geschichte von dem frommen Asketen Mudgala, der nicht in den Himmel kommen will:

Da Mudgala so weise und fromm ist, erscheint ein Götterbote, um ihn in den Himmel hinaufzuführen. Mudgala aber ist so vorsichtig, dass er sich erst erkundigt, was es mit diesem himmlischen Dasein für eine Bewandtnis habe. Der Götterbote schildert ihm darauf alle Herrlichkeiten des Himmels und all die Seligkeit, welche die Frommen dort erwarten. Freilich kann er nicht verschweigen, dass diese Seligkeit nicht von ewiger Dauer ist. Jeder muss die Früchte seiner Taten ernten. Ist einmal das Karman erschöpft, so heißtt es wieder vom Himmel herabsteigen und ein neues Dasein beginnen. Da will Mudgala von einem solchen Himmel nichts wissen; er gibt sich aufs neue strengen asketischen Übungen hin und erlangt schliesslich durch tiefe Meditation (dhyānayoga) und völlige Gleichgültigkeit gegen die Sinnenwelt jene höchste Stätte des Viṣṇu, in der allein die ewige Seligkeit des Nirvāṇa zu finden ist⁴⁾.

Die Lehre vom Karman, der Tat, welche das Schicksal des Menschen ist, deren erstes Auftreten wir in den Upaniṣads⁵⁾ beobachten konnten, bildet den Gegenstand mancher tiefesinniger Erzählungen des Mahābhārata. Eine der schönsten ist die von

¹⁾ XII, 143—149.

²⁾ Wenigstens in eine Rezension derselben. Siehe Benfey a. a. O. I, S. 365 f. § 152, übersetzt II, 247 ff. Eine poetische Bearbeitung gab M. Haberlandt, Indische Legenden, Leipzig 1885, S. 1 ff.

³⁾ Die Geschichte kann kaum buddhistisch sein, da der Buddhismus den religiösen Selbstmord nicht empfiehlt. Andere Sekten, z. B. die Jainas, empfehlen ihn.

⁴⁾ III, 260 f.

⁵⁾ Oben S. 220 f.

der Schlange, dem Tode, dem Schicksal und der Tat. Der Inhalt ist kurz folgender:

Gautamī, eine alte und fromme Brahmanenfrau, findet eines Tages ihren Sohn tot. Eine Schlange hat ihn gebissen. Der grimme Jäger Arjunaka bringt die Schlange an einem Strick herbeigeschleppt und fragt Gautamī, wie er die böse Mörderin ihres Sohnes töten solle. Gautamī erwidert: Durch das Töten der Schlange werde ihr Kind nicht mehr lebendig werden, und auch sonst würde nichts Gutes daraus entstehen; durch Tötung eines lebenden Wesens lade man nur Schuld auf sich. Der Jäger wendet ein, dass es gut sei, Feinde zu töten, wie ja auch Indra den Vṛtra getötet habe. Aber Gautamī kann nichts Gutes darin sehen, dass man Feinde quäle und töte. Da mischt sich auch die Schlange in das Gespräch. Sie sei ja gar nicht schuld an dem Tode des Knaben. Mṛtyu, der Tod, sei es gewesen, der sich ihrer nur als Werkzeug bedient habe. Während nun die Schlange und der Jäger heftig darüber streiten, ob die Schlange den Tod des Kindes verschuldet habe oder nicht, erscheint der Todesgott Mṛtyu selbst und erklärt, dass weder die Schlange noch er selbst, sondern das Schicksal (Kāla, »die Zeit«) an des Knaben Tod schuld sei: denn alles, was geschieht, geschieht durch Kāla; alles, was besteht, besteht durch Kāla. »Wie die Wolken vom Winde hin und her getrieben werden«, so steht auch der Tod unter der Botmäßigkeit des Schicksals. Während der Jäger auf dem Standpunkt beharrt, dass sowohl die Schlange als auch Mṛtyu des Kindes Tod verschuldet haben, erscheint Kāla, das Schicksal, selbst und erklärt: »Weder ich noch der Tod (Mṛtyu) da noch diese Schlange hier sind schuld an dem Sterben irgendeines Wesens, o Jäger, wir sind nicht die Verursacher. Die Tat (Karman) ist es, welche uns dazu getrieben hat; keine andere Ursache seines Unterganges gibt es, nur durch die eigene Tat ward er getötet. . . . Wie der Töpfer aus einem Tonklumpen alles formt, was er nur will, so erlangt der Mensch nur das Geschick, das er durch seine Tat sich selber bereitet hat. Wie Licht und Schatten stets aufs engste miteinander verbunden sind, so sind auch die Tat und der Täter eng verbunden durch alles, was er selbst getan.« Da tröstet sich auch Gautamī mit dem Gedanken, dass der Tod ihres Sohnes die notwendige Folge seines und ihres eigenen Karman sei¹⁾.

Wie die Menschen sich dem Tode gegenüber verhalten sollen, das ist eine Frage, welche indische Denker und Dichter in zahllosen Weisheitssprüchen, aber auch in mancherlei Trostgeschichten²⁾ oft und oft behandelt haben. Eine der schönsten

¹⁾ XIII, 1.

²⁾ Siehe oben S. 260 und Lüders in ZDMG. Bd. 58, S. 707 ff.
Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur

dieser Geschichten ist die vom Geier und Schakal und dem toten Kind, deren Inhalt wieder nur kurz angedeutet sei:

Einem Brahmanen war sein einziges Söhnchen gestorben. Jammernd und weinend tragen die Verwandten den Leichnam des kleinen Kindes zur Leichenstätte hinaus. In ihrem Schmerz können sie sich von dem toten Liebling gar nicht trennen. Durch das Jammergeschrei herbeigelockt, kommt ein Geier dahergesflogen und setzt ihnen auseinander, wie nutzlos alles Klagen um die Toten sei. Kein Sterblicher kehre wieder zum Leben zurück, wenn er einmal dem Kāla¹⁾ verfallen; darum sollten sie unverzüglich heimkehren. Einigermaßen beruhigt, treten die Leidtragenden den Heimweg an. Da tritt ihnen ein Schakal entgegen und wirft ihnen Lieblosigkeit vor, weil sie ihr eigenes Kind so rasch verlassen. Traurig kehren sie wieder um. Hier erwartet sie der Geier und tadeln sie ob ihrer Schwäche. Nicht um die Toten soll man trauern, sondern um sein eigenes Selbst. Dieses soll man vor allem von Sünden reinigen, nicht um Tote jammern. Hängt doch alles Wohl und Wehe der Menschen nur vom Karman ab. »Der Weise wie der Tor, der Reiche wie der Arme, sie alle kommen in Kālas Gewalt, mit ihren guten und bösen Taten. Was wollt ihr mit eurem Trauern? Was klagt ihr dem Tode nach?« usw. Wieder wenden sich die Leidtragenden heimwärts. Und wieder ermahnt sie der Schakal, die Liebe zu ihrem Sprössling nicht aufzugeben; man müsse sich dem Schicksal gegenüber bemühen, denn es sei vielleicht doch noch möglich, das Kind wieder zum Leben zu bringen. Wogegen der Geier bemerkt: Schier tausend Jahre bin ich alt, habe aber nie gesehen, daß ein Toter wieder lebendig geworden wäre. Diejenigen, welche sich um Mutter und Vater, um Verwandte und Freunde, so lange sie leben, nicht kümmern, vergehen sich gegen die Moral. Was soll aber euer Weinen dem helfen, der mit seinen Augen nicht sieht, der sich nicht bewegt und ganz und gar tot ist? Und immer wieder treibt der Geier die Leidtragenden zur Heimkehr an, während der Schakal sie zum Friedhof zurückkehren heißt. Das wiederholt sich mehrmals. Geier und Schakal verfolgen dabei ihre eigenen Zwecke, denn sie sind beide hungrig und nach dem Leichnam gierig. Schließlich erbarmt sich Gott Śiva, von seiner Gemahlin Umā angeregt, der armen Verwandten und läßt das Kind wieder lebendig werden²⁾.

Aber nicht nur die Asketenmoral kommt in den moralischen Erzählungen des Mahābhārata zu Worte. Viele von ihnen sprechen uns gerade deshalb an, weil sie mehr die in der Liebe zwischen Gatten, Eltern und Kindern wurzelnde Alltagsmoral

¹⁾ Kāla ist nicht nur »Zeit« und »Schicksal«, sondern auch »Todesverhängnis«.

²⁾ XII, 153.

lehren. Eine der hübschesten dieser Erzählungen ist die von Cirakārin oder dem Jüngling Langbedacht¹⁾), der von seinem Vater den Auftrag erhält, die Mutter zu töten, die sich schwer vergangen hat. Da er von Natur aus langsam ist und alles lange überlegt, zögert er mit der Ausführung des Befehls und überlegt lange hin und her, ob er den Befehl des Vaters ausführen und einen Muttermord auf sich laden oder die Pflicht gegen den Vater versäumen solle. Während er so lange überlegt, kehrt der Vater zurück und, da sein Zorn mittlerweile verraucht ist, freut er sich innig darüber, dass sein Sohn Langbedacht seinem Namen getreu die Sache so lange bedacht hat. Im Mittelpunkte der in schlichtem volkstümlichem Tone mit einem gewissen Humor vorgetragenen Erzählung steht das Selbstgespräch des Jünglings. In schönen Worten spricht er von der Vaterliebe und den Sohnespflichten, in noch schöneren von der Mutterliebe:

»So lange man eine Mutter hat, ist man wohl behütet; hat man sie verloren, ist man schutzlos. Den drückt kein Kummer, den reibt das Alter nicht auf, der — und wär' er auch all seines Reichtums beraubt — mit dem Rufe »Mütterchen!« sein Haus betritt. Hat einer auch Söhne und Enkel und kommt er zur Mutter, selbst wenn er volle hundert Jahre alt ist, — so benimmt er sich wie ein zweijähriges Kind . . . Dann wird der Mensch alt, dann wird er unglücklich, dann ist die Welt leer für ihn, wenn er die Mutter verloren hat. Es gibt keinen kühlenden Schatten gleich der Mutter, es gibt keine Zuflucht gleich der Mutter, es gibt keine Geliebte gleich der Mutter . . .

Der Schwerpunkt aller dieser Erzählungen liegt in den Reden der auftretenden Personen. Ich habe aber schon erwähnt, dass viele sogenannte *Itihāsas* eigentlich nur kurze Einleitungen und Einkleidungen von lehrhaften Dialogen sind, so dass wir sie als *Itihāsa-saṁvādas* bezeichnen können. Manche von diesen Dialogen stellen sich den besten ähnlichen Erzeugnissen der *Upaniṣad*- und der buddhistischen Litteratur ebenbürtig an die Seite. Wie aus einer *Upaniṣad* heraus liest sich der Ausspruch des Königs Janaka von Videha, nachdem er die Seelenruhe gewonnen: »O, unermeslich ist mein Reichtum, da ich nichts besitze. Wenn ganz Mithilā verbrennt, mir verbrennt

¹⁾ XII, 265, übersetzt von Deussen. »Vier philosophische Texte des *Mahābhāratam*«, S. 437—444.

nichts.“¹⁾ Und an die buddhistischen Nonnenlieder (Therīgāthā) erinnern die Verse der Hetäre Piṅgalā, die beim Stelldichein ihres Liebsten beraubt wird und nach Überwindung ihres Schmerzes jene tiefe Seelenruhe erringt, die stets das höchste Ziel aller indischen Asketenweisheit gewesen ist — Verse, welche in die Worte ausklingen: »Ruhig schläft Piṅgalā, nachdem sie Wunschlosigkeit an Stelle der Wünsche und Hoffnungen gesetzt.«²⁾ Wie zuweilen in den Upaniṣads³⁾, so sind es auch in den Dialogen des Mahābhārata oft Leute verachteter Kaste und niedrigen Standes, welche im Besitze höchster Weisheit sind. So wird der Brahmane Kauśika von dem Dharmavyādhā, dem frommen Jäger und Fleischhändler, über Philosophie und Moral belehrt, und insbesondere darüber, dass nicht die Geburt, sondern tugendhafter Lebenswandel einen zum Brahmanen mache⁴⁾. So tritt auch der Krämer Tulādhāra als Lehrer des brahmanischen Asketen Jājali auf⁵⁾. Dieser Itihāsa-Dialog ist für die Geschichte der indischen Ethik so wichtig, dass er verdient, hier im Auszug wiedergegeben zu werden:

Der Brahmane Jājali lebte als Einsiedler im Walde und gab sich den schrecklichsten Bußübungen hin. In Lumpen und Felle gekleidet, von Schmutz starrend, streifte er in Regen und Sturm durch den Wald, hielt strenge Fasten und trotzte jeder Unbill der Witterung. Einst stand er, in Yoga versunken, wie ein Holzpfosten, ohne sich zu rühren, im Walde. Da kam ein Vogelpärchen auf ihn zugeflogen und baute sich in seinem vom Sturm zerzausten und durch Schmutz und Nässe verknoteten Haupthaar ein Nest. Als der Yogin dies merkte, rührte er sich nicht, sondern blieb unbeweglich wie eine Säule stehen, bis das Vogelweibchen in das Nest auf seinem Haupte Eier gelegt hatte, bis die Eier ausgebrütet und die jungen Vögel flügge geworden und hinweggeflogen waren. Nach dieser gewaltigen Askese rief Jājali, von Stolz erfüllt, jubelnd in den Wald hinaus: »Den Inbegriff aller Frömmigkeit habe ich erreicht.« Da antwortete ihm eine

¹⁾ XII, 178. Mithilā ist die Residenzstadt des Janaka. Vgl. Jātaka (ed. Fausböll) Bd. V, S. 252 (Vers 16 des Sonakajātaka Nr. 529) und Bd. VI, S. 54 (Nr. 539). R. O. Franke, WZKM. XX, 1906, S. 352 f.

²⁾ XII, 174; 178, 7f. Buddhistische Parallelen bringt R. O. Franke, WZKM. XX, 1906, S. 346 f. bei.

³⁾ Siehe oben S. 199 f.

⁴⁾ III, 207—216.

⁵⁾ XII, 261—264. Jetzt vollständig übersetzt von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahābhārata«, S. 418—435.

himmlische Stimme aus den Lüften: »Du bist an Frömmigkeit nicht einmal dem Tulādhāra gleich, o Jājali, und nicht einmal dieser hochweise Tulādhāra, der in Benares lebt, darf so von sich sprechen, wie du da redest.« Da wurde Jājali sehr niedergeschlagen und begab sich zu Tulādhāra nach Benares, um zu sehen, wieso es dieser in der Frömmigkeit so weit gebracht habe. Tulādhāra aber ist ein Krämer in Benares, wo er einen offenen Laden hält und allerlei Gewürze, Heilkräuter u. dgl. verkauft. Auf Befragen des Brahmanen Jājali, worin denn seine vielgerühmte Frömmigkeit bestehe, antwortet er mit einer langen Rede über Moral, welche mit den Worten beginnt:

»Ich kenne, o Jājali, das ewige Gesetz mit allen seinen Geheimnissen: es ist unter den Menschen bekannt als die allen Wesen heilsame alte Lehre von der Liebe¹⁾. Eine Lebensweise, welche mit vollständiger Harmlosigkeit oder doch nur mit geringem Harm für alle Wesen verbunden ist — das ist die höchste Frömmigkeit; nach dieser lebe ich, o Jājali. Mit Holz und Gras, welches andere abgeschnitten haben, habe ich mir diese Hütte gebaut. Rotlack, Lotuswurzel, Lotusfasern, alle Arten von Wohlgerüchen, vielerlei Säfte und Tränke — mit Ausnahme von berausenden Getränken — kaufe und verkaufe ich ohne Betrug. Derjenige, o Jājali, der ein Freund aller Wesen ist und sich stets an dem Wohl aller erfreut in Gedanken, Worten und Taten, der kennt das Sittengesetz. Ich kenne weder Gunst noch Ungunst, weder Liebe noch Hafs. Ich bin gleich gegen alle Wesen: siehe, Jājali, das ist mein Gelübde. Ich habe gleiche Wage²⁾ für alle Wesen, o Jājali . . . Wenn einer sich vor keinem Wesen fürchtet, und kein Wesen sich vor ihm fürchtet, wenn einer für niemand Vorliebe hat und niemand hafst, dann wird er mit dem Brahman vereinigt . . .«

Es folgt dann eine lange Auseinandersetzung über Ahimsā, das Gebot des Nichtverletzens. Es gibt kein höheres Gesetz als die Schonung aller Lebewesen. Darum ist auch die Viehzucht grausam, weil sie das Quälen und Töten von Tieren im Gefolge hat. Grausam ist auch das Halten von Sklaven und der Handel mit lebenden Geschöpfen. Selbst der Ackerbau ist voll Sünde, denn der Pflug verwundet die Erde und tötet viele unschuldige Tiere. Jājali wendet ein, dass ohne Ackerbau und Viehzucht die Menschen nicht bestehen und nicht Nahrung finden könnten, und dass auch Opfer unmöglich wären, wenn nicht Tiere getötet und Pflanzen vernichtet werden dürften. Darauf antwortet Tulādhāra mit einer langen Erörterung über das wahre Opfer, welches ohne Verlangen nach Lohn.

¹⁾ Maitra (im Pāli der Buddhisten metta) heißt Freundschaft und ist der technische Ausdruck für die Liebe zu allen Wesen, die sich von der christlichen Nächstenliebe dadurch unterscheidet, dass sie sich über die Menschen hinaus auch auf die Tiere erstreckt.

²⁾ Der Name des Krämers, Tulādhāra, bedeutet: »Der die Wage hält.«

ohne Priesterbetrug und ohne die Tötung lebender Wesen dargebracht werden müsse. Schließlich ruft Tulādhāra auch die Vögel, welche in Jājalis Haupthaar genistet hatten, als Zeugen für seine Lehre auf, und auch sie bestätigen, dass die wahre Religion in der Schonung aller Lebewesen bestehe.

Den scharfen Gegensatz zwischen der brahmanischen Moral und der des indischen Asketentums können wir aber nirgends so schön beobachten wie in dem Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn¹⁾), in welchem der Vater den Standpunkt des Brahmanen, der Sohn den des Asketen, der mit der Priesterreligion gebrochen hat, vertritt. Die von dem Sohne vertretene Lebensanschauung ist die der Buddhisten und der Jainas²⁾), ohne aber auf diese beschränkt zu sein. Es wäre voreilig, wenn man den Dialog, von dem hier eine teilweise Übersetzung folgt, oder auch nur einzelne Verse desselben für »buddhistisch« oder »von den Buddhisten entlehnt« erklären würde:

Ein Brahmane, der am Lernen des Veda seine Freude fand, hatte einen verständigen Sohn, Verständig (Medhāvin) mit Namen. Dieser Sohn, welcher in allem, was auf die Erlösung, die Moral und das praktische Leben Bezug hat, bewandert war und das wahre Wesen der Welt durchschaute, redete zu dem Vater, der am Vedalernen seine Freude fand.

Der Sohn sprach: »Was soll denn, o Väterchen, der Weise und Verständige tun? Schnell schwindet ja das Leben der Menschen dahin. Sag mir doch das, o Vater, eins nach dem andern in zweckentsprechender Ordnung, damit ich tue, was gut und recht.«

Der Vater sprach: »Mein Sohn! Als Brahmanenschüler soll er zuerst die Vedas studieren. Dann trachte er nach Söhnen, damit er die Manen der Väter von Schuld reinige. Und nachdem er der Vorschrift gemäss die heiligen Feuer angelegt und Opfer dargebracht hat, soll er sich in den Wald begeben und als Asket zu leben suchen.«³⁾

¹⁾ XII, 175, in wenig abweichender Fassung XII, 277 wiederholt. Jetzt übersetzt von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahābhāratam«, S. 118–122.

²⁾ Fast jeder Vers, den hier im Mahābhārata der Sohn spricht, könnte ebenso gut in einem buddhistischen oder jinistischen Text vorkommen. Tatsächlich findet sich XII, 174, 7–9 in dem Uttarādhyayana-Sūtra (14, 21–23) der Jainas wieder, und XII, 174, 13 entspricht fast wörtlich den Versen des buddhistischen Dhammapada, 47f.

³⁾ Das ist die brahmanische Lehre von den Āśramas, siehe oben S. 202.

Der Sohn sprach: »Wie kannst du als Weiser so sprechen? Wo doch die Welt schwer heimgesucht und ringsum bedroht ist, während die Unentrinnbaren rastlos dahingleiten.«

Der Vater sprach: »Wie so ist die Welt schwer heimgesucht? Von wem ist sie ringsum bedroht? Wer sind die Unentrinnbaren, die rastlos dahingleiten? Warum erschreckst du mich denn so?«

Der Sohn sprach: »Vom Tode ist die Welt schwer heimgesucht, vom Alter ist sie ringsum bedroht. Und die unentrinnbaren Nächte¹⁾ kommen und gehen immerdar. Wenn ich also weiß, dass der Tod nicht Halt macht, wie kann ich da noch geduldig warten? Wie kann ich dahinleben, von solcher Erkenntnis durchdrungen? Wenn das Leben immer kürzer wird, wie Nacht um Nacht entschwindet, muss doch der Weise erkennen, dass unsere Tage nutzlos sind. Wie ein Fisch im seichten Wasser — wer könnte sich da noch glücklich fühlen? Ehe noch seine Wünsche erfüllt sind, tritt der Tod an den Menschen heran. Während er gleichsam Blumen pflückt, den Sinn auf anderes gerichtet, überfällt ihn der Tod, wie die Wölfin das Lämmlein, und geht mit ihm fort. . . . Was morgen zu tun ist, tue heute; am Morgen tue, was am Abend zu tun ist. Denn nicht wartet der Tod, ob du dein Werk vollendet oder nicht. Und wer weiß, wessen Todesstunde heute kommen wird? Schon als Jüngling tue daher, was recht und gut ist; flüchtig ist ja das Leben. Hast du das Rechte getan, so wirst du Ruhm in diesem Leben und Glückseligkeit im Jenseits erlangen . . . Kaum geboren, folgen dem Sterblichen Tod und Alter bis ans Ende; behaftet mit diesen beiden sind alle Wesen, bewegliche und unbewegliche²⁾. Wahrlich, nur der Anfang des Todes ist diese Sinnenlust des im Dorfe lebenden (Hausvaters); der Wald aber (in dem der Einsiedler wohnt) ist, wie der Veda lehrt, ein Sammelplatz für Götter. Diese Sinnenlust des im Dorfe Lebenden, — sie ist ein fesselndes Band; die Guten reißen es gleich entzwei, die Bösen zerreißen es nimmer. Wer kein lebendes Wesen verletzt mit Gedanken, Worten oder Taten, der wird nicht durch Handlungen, welche des Lebens Endzweck verdrängen, gefesselt. . . . Wie sollte ein Mensch wie ich mörderische Tieropfer darbringen? Wie sollte ein Weiser, als wäre er ein Piśāca, gleichsam totbringende Kriegeropfer veranstalten? . . . Es gibt kein Auge gleich dem des Wissens; es gibt keine Askese gleich der der Wahrheit; es gibt kein Unglück gleich dem der Leidenschaft; es gibt kein Glück gleich dem der Entzagung. Im Selbst (Ātman) vom Selbst gezeugt, festgewurzelt im Selbst, werde ich auch ohne Nachkommenschaft im Selbst allein leben; — mich braucht keine Nachkommenschaft zu erretten. Es gibt keinen größeren Schatz für den Brahmanen, als Einsamkeit, Gleichmut, Wahrheit,

¹⁾ Die Inder rechnen die Zeit gewöhnlich nach Nächten und nicht nach Tagen.

²⁾ Die »unbeweglichen« Wesen sind die Pflanzen

Tugend, Standhaftigkeit, Milde, Gerechtigkeit und Aufgeben aller Geschäfte. Was sollen dir Schätze, was sollen dir Verwandte, was soll dir ein Weib, o Brahmane, da du doch sterben wirst? Suche das in deinem Innern verborgene Selbst (den Ātman)! Wohin sind deine Ahnen, wohin ist dein Vater gegangen?

So klingt dieser, scheinbar ganz in buddhistischen Gedankenkreisen sich bewegende Dialog in die Ātman-Lehre des Vedānta aus, die wir in den Upaniṣads kennen gelernt haben¹⁾. Und es ist dies durchaus nicht auffällig. Die alten indischen Asketensekten unterschieden sich kaum schärfer voneinander, als etwa die verschiedenen protestantischen Sekten im heutigen Großbritannien. Es ist daher auch kein Wunder, dass sich in den erbaulichen Geschichten, Dialogen und Weisheitssprüchen der in das Mahābhārata aufgenommenen Asketendichtung so viele Anklänge an die Upaniṣads, ebenso wie an die heiligen Texte der Buddhisten und der Jainas finden.

Die lehrhaften Abschnitte des Mahābhārata.

Die meisten der im vorhergehenden Kapitel besprochenen Itihāsas und Itihāsa-Saṃvādas finden sich in den zahlreichen und umfangreichen lehrhaften Abschnitten des Mahābhārata. Solche bald kürzere, bald längere Abschnitte finden sich verstreut in fast allen Büchern des Mahābhārata, und sie handeln über die drei Dinge, welche die Inder mit den Namen Nīti, d. h. Lebensklugheit, insbesondere für Könige, daher auch »Politik«, Dharma, d. h. sowohl systematisches Recht als auch allgemeine Moral, und Mokṣa, d. h. »Erlösung« als das Endziel aller Philosophie, bezeichnen. Aber nicht immer werden diese Dinge in der Form von anmutigen Erzählungen und schönen Sprüchen vorgetragen, sondern wir finden auch lange Abschnitte, welche die trockensten Auseinandersetzungen — namentlich über Philosophie im XII. und über Recht im XIII. Buche — enthalten.

Schon aus unserer Inhaltsangabe²⁾ ist ersichtlich, dass die Bücher XII und XIII mit dem eigentlichen Epos gar nichts zu tun haben, sondern dass die im XIV. Buche erzählten Begebenheiten unmittelbar an den Schluss des XI. Buches anknüpfen. Die Einfügung dieser beiden umfangreichen Bücher ist aber

¹⁾ Oben S. 210 ff.

²⁾ Vgl. oben S. 315.

durch die sonderbare Legende ermöglicht, deren wir schon oben gedacht haben. Bhīṣma, von unzähligen Pfeilen durchbohrt, liegt auf dem Schlachtfelde, beschließt aber, da er sich die Todesstunde selbst bestimmen kann, erst ein halbes Jahr später zu sterben¹⁾. Diese Zwischenzeit benützt der auf den Tod verwundete Held, der zugleich Rechtgelehrter, Theologe und Yogin ist, um dem Yudhiṣṭhīra Vorträge über Philosophie, Moral und Recht zu halten. Und zwar beginnt das XII. Buch damit, daß Yudhiṣṭhīra ganz verzweifelt darüber ist, daß so viele wackere Krieger und nahe Verwandte hingemordet worden sind. Er ergeht sich in Selbstanklagen und beschließt in seiner Verzweiflung, sich von der Welt zurückzuziehen und als Waldeinsiedler sein Leben zu beschließen. Die Brüder suchen ihn davon abzubringen, und dies gibt Anlaß zu langen Auseinandersetzungen darüber, ob Entzagung und Weltflucht das richtige seien oder aber die Ausübung der Pflichten als Hausvater und König. Auch der weise Vyāsa ist zugegen und erklärt, daß ein König zuerst alle seine Pflichten erfüllen und sich erst am Abend seines Lebens in den Wald zurückziehen solle. Er verweist aber den Yudhiṣṭhīra auf Bhīṣma, der ihm alle Belehrung über die Pflichten eines Königs erteilen werde. So begibt sich denn in der Tat Yudhiṣṭhīra, nachdem er sich hat zum König weihen lassen, mit großem Gefolge zu dem noch immer auf dem Schlachtfeld liegenden Bhīṣma, um ihn zunächst über die Pflichten eines Königs und weiterhin über andere Dinge zu befragen. Die Reden des Bhīṣma über Recht, Moral und Philosophie füllen die Bücher XII und XIII.

Die erste Hälfte des XII. Buches (*Śānti-Parvan*), aus den zwei Abschnitten »Belehrung über die Königspflichten« und »Belehrung über das Gesetz in Fällen von Not und Gefahr«²⁾ bestehend, handelt vor allem über die Würde und die Pflichten eines Königs, wobei gelegentlich Lehren der Politik (*nīti*) eingeschaltet werden, des weiteren aber auch über die Pflichten der vier Kasten und der vier Lebensstufen (*Āśramas*) überhaupt, über Pflichten gegen Eltern und Lehrer, über das richtige Ver-

¹⁾ Siehe oben S. 307 Anm.

²⁾ *Rājadharmānuśāsana-parvan* (1—130) und *āpaddharmānuśāsana-parvan* (131—173).

halten in Not und Gefahr, über Selbstbezähmung, Askese und Wahrheitsliebe, über das Verhältnis der drei Lebensziele¹⁾ u. dgl. mehr. Die zweite Hälfte des Buches, den Abschnitt der »Belehrung über die Pflichten, welche zur Erlösung führen«²⁾, enthaltend, ist hauptsächlich philosophischen Inhalts. Doch finden wir auch hier neben langen, trockenen und oft verworrenen Auseinandersetzungen über die Kosmogonie, die Psychologie, die Grundlagen der Ethik oder die Erlösungslehre auch viele der schönsten Legenden, Parabeln, Dialoge und moralischen Sentenzen, von denen einige bereits im vorhergehenden Kapitel besprochen worden sind. Und während dieses XII. Buch als Ganzes nur ein kunstlos zusammengewürfelter Sammelsurium darstellt, enthält es doch viele kostbare Perlen der Poesie und der Weisheit. Auch als Quelle für die Geschichte der indischen Philosophie ist dieses Buch von unschätzbarem Wert.

Während das XII. Buch in gewissem Sinne als ein »Lehrbuch der Philosophie« bezeichnet werden kann, ist das XIII. Buch (*Anuśāsana-Parvan*) im wesentlichen nichts anderes als ein Lehrbuch des Rechts. Ja, es gibt ganze grosse Stücke in diesem Buch, welche entweder Zitate aus oder genaue Parallelstellen zu bekannten Rechtsbüchern — z. B. dem des *Manu* — enthalten. Wir werden in einem folgenden Abschnitte sehen, dass auch die indische Rechtsliteratur zum grossen Teil aus metrischen Lehrbüchern besteht und zur didaktischen Poesie gehört. Das XIII. Buch des *Mahābhārata* unterscheidet sich von anderen Rechtsbüchern (*Dharmaśāstras*) nur dadurch, dass die trockene Darstellung oft durch die Erzählung von — meist höchst einfältigen und geschmacklosen — Legenden³⁾ unterbrochen wird. Während das XII. Buch, wenn es auch nicht zum ursprünglichen Epos gehörte, doch schon in verhältnismässig früher Zeit eingefügt worden sein dürfte, kann in bezug auf das XIII. Buch kaum ein Zweifel darüber herrschen, dass es noch viel später zu einem Bestandteil des *Mahābhārata* gemacht worden ist. Es trägt alle Spuren eines recht modernen Machwerkes an sich. Nirgends im *Mahābhārata* werden, um nur eines zu erwähnen,

¹⁾ *Dharma, artha und kāma*, vgl. oben S. 272 Anm.

²⁾ *Mokṣadharmaśāsana* (174 ff.), vollständig übersetzt in Deussens »Vier philosophische Texte des *Mahābhāratam*«.

³⁾ Von der Art, wie die oben S. 347 f. angeführten.

die Ansprüche der Brahmanen auf Vorherrschaft über alle anderen Gesellschaftsschichten in so anmaßender und übertriebener Weise geltend gemacht als im XIII. Buch. Ein großer Teil des Buches beschäftigt sich mit dem Dānadharmā, d. h. den Gesetzen und Vorschriften über die Freigebigkeit. Unter »Freigebigkeit« ist aber stets nur das Beschenken von Brahmanen zu verstehen.

Außer in diesen beiden Büchern finden wir, wenn wir von kleineren über ein oder zwei Gesänge nicht hinausgehenden Stücken absehen, größere lehrhafte Abschnitte noch im III., V., VI., XI. und XIV. Buche. Wir finden da im III. Buch (28—33) eine lange Unterhaltung zwischen Draupadī, Yudhiṣṭhīra und Bhīma über ethische Fragen, wobei Draupadī ein Zwiegespräch zwischen Bali und Prahālāda und eine »Nīti des Bṛhaspatī¹⁾ zitiert. In demselben Buche finden wir (205—216) die Auseinandersetzungen des Mārkaṇḍeya über die Tugenden der Frauen (205 f.), über die Schonung der Lebewesen (Ahimsā, 206—208), über die Macht des Schicksals, Weltentsagung und Erlösung, über Lehren der Sāṅkhyaphilosophie (210) und des Vedānta (211), über die Pflichten gegen die Eltern (214 ff.) u. a. Das V. Buch enthält lange Vorträge des Vidura über Moral und Lebensklugheit (33—40) und die philosophischen Lehren des ewig jungen Sanatsujāta (41—46). Im VI. Buche (25—42) begegnet uns die berühmte Bhagavadgītā, zu welcher die im XIV. Buche (16—51) enthaltene Anugītā eine Art Fortsetzung oder Ergänzung bildet²⁾. Die Trostreden des Vidura im XI. Buche (2—7) bewegen sich wieder auf dem Gebiete der Ethik.

Von allen diesen lehrhaften Stücken des Mahābhārata ist keines zu solcher Beliebtheit und Berühmtheit gelangt als die Bhagavadgītā³⁾ oder das »Gotteslied«. In Indien selbst gibt

¹⁾ III, 32, 61.

²⁾ Die drei philosophischen Gedichte Bhagavadgītā, Sanatsujātiya und Anugītā sind von Kāshināth Trimbak Telang im 8. Band der »Sacred Books of the East« ins Englische übersetzt worden; jetzt auch ins Deutsche von Deussen, »Vier philosophische Texte des Mahābhārata«.

³⁾ Der vollständige Titel ist Bhagavadgītā upaniṣadah, »die von dem Erhabenen vorgetragenen Geheimlehren«. Bhagavat »der

es kaum ein Buch, welches so viel gelesen und so hoch geachtet wird wie die *Bhagavadgītā*. Es ist das heilige Buch der *Bhāgavatas*, einer *viṣṇuitischen* Sekte, es ist aber ein Andachts- und Erbauungsbuch für jeden Inder, welcher Sekte immer er angehören mag. Von einem König von Kaschmir, dem 883 n. Chr. gestorbenen *Avantivarman*, erzählt der Geschichtschreiber *Kalhaṇa*¹⁾, daß er in seiner Todesstunde sich die *Bhagavadgītā* vom Anfang bis zum Ende habe vorlesen lassen, worauf er, an *Viṣṇus* Himmelssitz denkend, frohgemut seinen Geist aufgab. Und er ist nicht der einzige Inder gewesen, der in seiner Todesstunde in diesem Buche Trost gefunden. Viele gebildete Hindus gibt es noch heute, welche das ganze Gedicht auswendig wissen. Zahllos sind die Handschriften, die von demselben erhalten sind. Und seitdem es im Jahre 1809 zum erstenmal in Kalkutta gedruckt worden ist, vergeht kaum ein Jahr, wo nicht irgendein Neudruck des Werkes in Indien erscheint. Zahlreich sind auch die Übertragungen in neuindische Sprachen.

In Europa wurde das Gedicht zuerst durch die englische Übersetzung von *Chas. Wilkins* (London 1785) bekannt. Von großer Wichtigkeit war die kritische Textausgabe durch *August Wilhelm von Schlegel*²⁾, welcher eine lateinische Übersetzung beigegeben war. Durch diese Arbeit wurde *Wilhelm von Humboldt* mit dem Gedichte bekannt, und es wurde bereits erwähnt³⁾, wie sehr er sich für dasselbe begeistert hat. Er stellte die *Bhagavadgītā* hoch über Lukrez und selbst über *Parmenides* und *Empedokles* und erklärte, »daß diese Episode des *Mahābhārata* das schönste, ja vielleicht das einzige wahrhaft philosophische Gedicht ist, das alle uns bekannten Litteraturen aufzuweisen haben«. In einer großen Abhandlung der Berliner Akademie (1825—26) »Über

Erhabene, der Verehrungswürdige« ist der Beiname des als *Kṛṣṇa* verkörperten Gottes *Viṣṇu*, der die in dem Gedicht enthaltenen Lehren dem *Arjuna* vorträgt. Außer »*Bhagavadgītā*« ist in Indien auch der kurze Titel »*Gītā*« (d. h. »das Lied« *par excellence*) sehr geläufig.

¹⁾ *Rajatarangini* V, 125.

²⁾ Vgl. oben S. 10 u. 15. Die englische Übersetzung von *Wilkins* hat *Fr. Majer* in *Jul. Klaproths „Asiat. Magazin“* Bd. I. u. II (Weimar 1802) ins Deutsche übertragen. Einige Verse der *Bhagavadgītā* hat auch *Herder* in den »*Gedanken einiger Brahmanen*« übersetzt.

³⁾ Oben S. 16 f. Vgl. *Ges. Werke* von *W. v. Humboldt* I, S. 96 und 111.

die unter dem Namen *Bhagavadgītā* bekannte Episode des *Mahābhārata*¹⁾ und in einer ausführlichen Besprechung der Schlegelschen Ausgabe und Übersetzung²⁾ beschäftigte sich Wilhelm von Humboldt eingehend mit dem Gedicht. Es wurde mehrfach ins Deutsche übersetzt, 1834 von C. R. S. Peiper, 1869 von Fr. Lorinser und 1870 von R. Boxberger³⁾. Die genauesten und zuverlässigsten Übersetzungen sind aber jetzt die von R. Garbe⁴⁾ und P. Deussen⁵⁾.

Das Gedicht findet sich an einer Stelle, wo man es am allerwenigsten vermuten würde — am Anfange des VI. Buches, wo die großen Kampfschilderungen beginnen. Alle Vorbereitungen zur Schlacht sind getroffen. Die beiden Heere stehen einander kampfbereit gegenüber. Da läßt Arjuna den Streitwagen zwischen den beiden Heeren Halt machen und überschaut die zum Kampfe gerüsteten Scharen der Kauravas und Pāṇḍavas. Und wie er da auf beiden Seiten »Väter und Großväter, Lehrer, Oheime und Brüder, Söhne und Enkel, Freunde, Schwäher und Genossen« sieht, da übermannt ihn ein Gefühl des tiefsten Mitleids; Entsetzen ergreift ihn bei dem Gedanken, daß er gegen Verwandte und Freunde kämpfen solle; Sünde und Wahnsinn scheint es ihm, diejenigen morden zu wollen, um derentwillen man sonst in den Kampf zieht. Da ihm aber Kṛṣṇa Schwäche und weichliche Gesinnung vorwirft, erklärt Arjuna, daß er ganz

¹⁾ Auch Ges. Werke I, 26—109.

²⁾ In Schlegels »Indischer Bibliothek« Bd. II, 1824, S. 218 ff., 328 ff. Auch Ges. Werke I, 110—184.

³⁾ Sehr wertvoll ist die oben S. 365 Anm. 2 erwähnte englische Übersetzung von Telang. Hingegen ist die deutsche Übersetzung von Franz Hartmann (Braunschweig 1892) für moderne Theosophen, welche sie »im Sonnenlichte des göttlichen Geistes« (Vorrede des Übers.) zu lesen imstande sind, gemacht, kann daher gewöhnlichen Sterblichen nicht empfohlen werden.

⁴⁾ Die *Bhagavadgītā*, aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig 1905. Diese Übersetzung ist philologisch genau und gibt den philosophischen Inhalt der Dichtung zuverlässig wieder. Von deren dichterischem Gehalt gibt sie allerdings keine Vorstellung und beabsichtigt das auch nicht. Von den poetischen Übersetzungen ziehe ich die reimlose Peipers den gereimten Versen Boxbergers vor. Lorinsers Übersetzung ist ebenso undichterisch wie undeutsch.

⁵⁾ Siehe oben S. 273 Anm.

ratlos dastehé, daß er nicht wisse, ob es besser sei, zu siegen oder sich besiegen zu lassen, und er bittet schließlich den Krṣṇa, ihn darüber zu belehren, was er denn eigentlich in diesem Zwiespalt der Pflichten tun solle. Darauf antwortet ihm Krṣṇa mit einer eingehenden philosophischen Auseinandersetzung, deren unmittelbarer Zweck der ist, den Arjuna zu überzeugen, daß es seine Pflicht als Krieger sei, zu kämpfen, was auch immer die Folgen sein mögen. So sagt er:

„Du beklagst diejenigen, welche nicht zu beklagen sind, wenn du gleich verständige Worte redest. Der Weise klagt nicht um die Lebenden und nicht um die Toten. Niemals hat es eine Zeit gegeben, wo ich nicht war, niemals eine Zeit, wo du nicht warst, niemals eine Zeit, wo diese Könige hier nicht waren; und keiner von uns wird jemals aufhören zu sein. Wie der Mensch in diesem seinem Körper Kindheit, Jugend und Alter erlangt, so erlangt er auch (nach dem Tode) einen anderen Körper: der Weise wird daran nicht irre . . . Vergänglich sind nur diese Leiber an dem ewigen, unvergänglichen, unvernichtbaren Menschen; darum kämpfe nur, o Bharatasproß! Wer da den einen für den Töter erklärt und den anderen für getötet hält, — die wissen beide nichts. Denn der Mensch tötet nicht und wird nicht getötet. Er wird nicht geboren und stirbt niemals und niemals wird er, wenn er einmal entstanden ist, aufhören zu sein. Ungeboren, beständig, ewig und uranfänglich, wird er nicht getötet, wenn der Leib getötet wird . . . Wie ein Mann alte Kleider abwirft und andere neue anzieht, so wirft der Mensch die alten Leiber ab und nimmt andere neue an. Ihn verwundet kein Schwert, ihn brennt kein Feuer, ihn netzt kein Wasser, ihn dörrt kein Wind aus . . . Wenn du dies alles erkannt hast, sollst du um ihn nicht klagen . . .“

Krṣṇa sagt also: Es ist kein Grund zur Klage über das bevorstehende Morden, denn der Mensch selbst, d. h. der Geist, ist ewig und unvernichtbar, nur die Leiber sind es, welche vernichtet werden. Und daran knüpft er die Mahnung an Arjuna, er möge seiner Pflicht als Krieger eingedenk in den gerechten Kampf ziehen. Glücklich der Krieger, dem ein solcher Kampf zuteil wird, der ihm die Tore zum Himmel öffnet! Wenn er nicht kämpfe, so lade er Schande auf sich, die schlimmer sei als der Tod. Wenn er in der Schlacht falle, sei ihm der Himmel gewiß; siege er, so werde er die Erde beherrschen. Darum müsse er auf jeden Fall kämpfen. Mit dieser Rede des Helden Krṣṇa stehen aber alle folgenden Auseinandersetzungen des Weisen Krṣṇa und später des Gottes — denn im Verlaufe

der Dichtung ist es mehr und mehr der Gott Kṛṣṇa, welcher zu Arjuna spricht — in unvereinbarem Widerspruch. Denn alle weiteren Erörterungen der Bhagavadgītā über die Ethik des Handelns gipfeln in der Lehre, daß der Mensch zwar seiner Pflicht gemäß handeln solle, jedoch ohne alle Rücksicht auf Erfolg oder Misserfolg, ohne sich um den zu erwartenden Lohn zu kümmern. Denn nur ein solches wunschloses Handeln läßt sich mit dem eigentlichen Sittlichkeitsideal, welches in dem Aufgeben aller Werke, im Nichthandeln, in der völligen Weltentsagung besteht, einigermaßen vereinigen. Und eigentlich zieht sich trotzdem noch durch das ganze Gedicht ein ungelöster Widerspruch zwischen der quietistischen Asketenmoral, welcher die in Weltabgeschiedenheit gepflogene Meditation und das Streben nach höchster Erkenntnis als Weg zum Heil erscheint, und der in Indien unter den Philosophen wenigstens nie recht anerkannten Moral des Handelns. Zwar lehrt Kṛṣṇa, daß es zwei Wege zum Heile gebe, den Weg der Erkenntnis und den Weg des Handelns. Solange aber der Geist an den Körper gebunden ist, wäre es nur Heuchelei zu sagen, daß der Mensch, ohne zu handeln, leben könne. Denn mit der Materie sind stets die drei »Qualitäten« [Guṇas¹⁾] — Güte, Leidenschaft und Finsternis — verbunden, durch welche notwendigerweise Handlungen entstehen. Was der Mensch tun kann, ist also nur das, daß er ohne Wünsche, ohne Begierden seine Pflicht tue. Denn »wie das Feuer vom Rauch, wie der Spiegel vom Schmutz verdeckt wird, wie die Frucht im Mutterleibe von der Eihaut umhüllt ist, so ist die Erkenntnis von der Begierde, dieser ewigen Feindin des Erkennenden, umhüllt«²⁾. Wer also wunschlos handelt, der kommt dem eigentlichen Ideal, welches doch auf dem Wege der Erkenntnis liegt, am nächsten. Wie hoch die Bhagavadgītā die Erkenntnis als Heilsweg stellt, das zeigen die Verse (IV, 36 f.):

»Und wärest du auch der Sündigste unter allen Sündigen, mit dem Boote der Erkenntnis wirst du über alle Sünden hinwegkommen. Wie das Feuer, sobald es entflammt ist, das Brennholz in Asche ver-

¹⁾ Die Lehre von den drei Guṇas gehört zum System der Sāṅkhyaphilosophie.

²⁾ Bhag. III, 38 f.

wandelt, o Arjuna, so verwandelt das Feuer der Erkenntnis alle Handlungen zu Asche.“

Und auch nach der *Bhagavadgītā* ist derjenige ein *Yogin* — das Ideal des Heiligen und Weisen —, der, von allem Irdischen völlig abgewandt, nur sinnend nach Erkenntnis strebt. Der *Yogin* bewahrt seine Seelenruhe »in Kälte und Hitze, in Freud und Leid, in Ehre und Unehre«. Eine Erdscholle, ein Stein und ein Goldklumpen gelten ihm gleich. Er ist ein und derselbe gegen Freunde und Feinde, gegen Fremde und Verwandte, gegen Gute und Böse. An einsamem Orte in Versenkung sitzend, »blickt er, ohne sich zu rühren, auf seine Nasenspitze«. »Wie ein Licht an einem windstillen Orte nicht flackert«: das ist das altbekannte Gleichnis für den *Yogin*, der sein Denken im Zaume hält und sich ganz der Versenkung (*Yoga*) hingibt¹⁾. Während aber doch in den *Upaniṣads*²⁾ das Sinnen und Denken als der einzige Weg zum Erkennen und zum Heil gilt, kennt die *Bhagavadgītā* noch einen anderen Weg, den der *Bhakti*, d. h. der Liebe zu Gott³⁾. Auf die Frage des Arjuna, ob denn

¹⁾ VI, 7—19. In einem Brief an Gentz schreibt Wilh. v. Humboldt, jener werde begreifen, wie sehr das indische Gedicht auf ihn wirken müfste. »Denn ich bin den Vertiefsten (d. i. den *Yogins*), von denen darin die Rede ist, so unähnlich nicht.« (Schriften von Friedrich von Gentz, herausg. von G. Schlesier. Mannheim 1840. V, S. 300.)

²⁾ Vgl. oben S. 222.

³⁾ Diese Idee der *Bhakti* oder Gottesliebe ist es, welche uns mehr als irgend etwas anderes in der *Bhagavadgītā* an christliche Gedankenkreise erinnert. Auch sonst sind die Anklänge an christliche Vorstellungen so stark, daß der Versuch F. Lorinsers in dem Anhange zu seiner Übersetzung (Breslau 1869), christliche Einflüsse in der *Bhagavadgītā* nachzuweisen, von vornherein nicht abzulehnen ist. Aber gerade die eingehende Untersuchung Lorinsers beweist, daß wir es hier mit einem religionsgeschichtlich hoch interessanten Parallelismus der Entwicklung und nicht mit einem Fall von Entlehnung zu tun haben. Lorinser ist überzeugt, »daß der Verfasser der *Bhagavadgītā* nicht nur die Schriften des Neuen Testaments gekannt und vielfach benutzt, sondern auch in sein System überhaupt christliche Ideen und Anschauungen verwoben hat«, und er will beweisen, »daß dieses vielbewunderte Denkmal altindischen Geistes, dieses schönste und erhabenste didaktische Gedicht, welches als eine der edelsten Blüten heidnischer Weltweisheit betrachtet werden kann, gerade seine reinsten und am meisten gepriesenen Lehren zum großen Teil« christlichen

derjenige, welcher nicht imstande sei, seinen Geist ganz und ausschließlich auf die Versenkung zu lenken, verloren sei, antwortet Kṛṣṇa: »Keiner, der Gutes getan hat, ist ganz verloren.« Wer in dieser Welt seine Pflicht getan hat, wird nach dem Tode, seinem Verdienste entsprechend, in einer guten frommen Familie wiedergeboren und erlangt nach mehreren Wiedergeburten allmählich die Fähigkeit, ein Yogi zu werden. »Unter allen Yogins,« sagt Kṛṣṇa¹⁾, »wird derjenige von mir für den Ergebsten erachtet, welcher mit seinem auf mich gerichteten inneren Selbst glaubenvoll mich liebt.« Aus der Gottesliebe entspringt erst die Gotteserkenntnis und die wahre Erlösung. Das lehrt Kṛṣṇa immer wieder:

»Ja selbst wenn ein sehr schlechter Mensch mich und keinen anderen verehrt, so muß er für gut erachtet werden; denn er hat die richtige Überzeugung. Alsbald wird er rechtschaffenen Herzens und gelangt auf immerdar zur Seelenruhe. Sei überzeugt, o Sohn der Kunti: Keiner, der mich liebt, ist verloren! Selbst diejenigen, o Arjuna, welche von schlechter Geburt sind, selbst die Frauen, die Vaiśyas und die Śūdras, wenn sie zu mir ihre Zuflucht nehmen, erreichen das höchste Ziel — um wie viel mehr denn heilige Brahmanen und königliche Weise, die mich lieben . . .«²⁾.

Auch das sittliche Handeln und alle Tugenden des Yogi erhalten ihren Hauptwert erst durch die Gottesliebe:

Quellen verdankt. Von solchen Tendenzen geleitet, hat Lorinser alles verglichen, was sich nur halbwegs vergleichen läßt. Aber von den mehr als hundert Parallelstellen aus den Evangelien, welche Lorinser zu Stellen der Bhagavadgītā anführt, sind höchstens 25 von der Art, daß eine Entlehnung denkbar wäre. In keinem einzigen Fall jedoch ist die Ähnlichkeit eine solche, daß die Annahme einer Entlehnung wahrscheinlicher wäre als die einer zufälligen Übereinstimmung. Auch die Gottesliebe ist ja nicht auf das Christentum beschränkt. Ich erinnere nur an den Sufiismus, in welchem sie keine geringere Rolle spielt als bei den christlichen Mystikern. Die Ausführungen Lorinsers haben auch bisher keinen Indologen überzeugt. Selbst A. Weber, der (»Griechen in Indien«, Sitzungsber. der Berliner Akademie 1890, S. 930) die Bhakti auf christliche Einflüsse zurückführt, meint doch, daß Lorinser zu weit gehe. Vgl. auch A. Barth, The Religions of India, transl. by J. Wood, London 1889, p. 220 f. und Garbe a. a. O. S. 32 f. u. 55 ff.

¹⁾ VI, 47.

²⁾ IX, 30—33.

•Derjenige Verehrer von mir, der keinen Hass hegt gegen irgend ein Wesen, sondern nur voll Liebe und Erbarmen ist, der uneigen-nützig und selbstlos, in Glück und Unglück gleich, nachsichtig, zufrieden, stets der Betrachtung ergeben sich selbst bezähmt und unerschütterlich seinen Geist und seinen Verstand auf mich gerichtet hat, — der ist mir lieb. Vor wem die Menschen nicht zittern, und wer vor den Menschen nicht zittert, wer von Freude und Zorn, von Angst und Aufregung frei ist, — der ist mir lieb. Der Verehrer von mir, der sich um diese Welt nicht kümmert, der rein, klug, gleichmütig und gegen Schmerz unempfindlich ist und alles Handeln aufgegeben hat, — der ist mir lieb.¹⁾

Der Kern aller ethischen Lehren der Bhagavadgītā ist aber in dem Verse enthalten, welchen die Kommentatoren mit Recht als den »Quintessenz-Vers« bezeichnen²⁾:

»Wer alle seine Werke um meinetwillen tut, wer mir ganz ergeben ist, wer mich liebt, vom Haften am Irdischen frei und ohne Hass gegen irgendein Wesen ist, der geht zu mir ein, o Pāṇḍu-spros.«

Hier ist auch ausgesprochen, worin nach der Bhagavadgītā die Erlösung oder das höchste Heil besteht: in dem Eingehen zu Gott. Dieses aber ist zu verstehen »als Erhebung der Seele zu gottähnlichem Dasein, als individuelle Fortdauer in der Gegenwart Gottes«³⁾.

Es sind also drei Wege, welche zu diesem Ziele führen: der Weg des pflichtgemässen Handelns, der Weg der Erkenntnis und der Weg der Gottesliebe. Und es wird wenigstens versucht — wenn auch der Versuch nicht immer glücklich ist —, die drei Wege miteinander in Einklang zu bringen. Der erste Weg lässt sich ja mit dem dritten vereinigen, und die Gottesliebe führt zur Gotteserkenntnis, trifft also mit dem zweiten Wege zusammen. So kann man über die Widersprüche in bezug auf die ethischen Lehren der Bhagavadgītā einigermaßen hinwegkommen. Viel ernster ist aber ein anderer Widerspruch, der sich durch das ganze Gedicht hindurchzieht, und der jedem Leser, der nicht ein gläubiger Hindu oder ein schwärmerischer Theosoph ist, auffallen muss. Alles, was wir bisher angeführt haben, insbesondere aber die so sehr hervorgehobene Bhakti

¹⁾ XII, 13—16.

²⁾ XI, 55.

³⁾ Garbe a. a. O. S. 54.

oder Gottesliebe, weist auf den Glauben an einen persönlichen Gott hin. Neben diesen streng theistischen Anschauungen werden nun sehr oft auch rein pantheistische Ausführungen im Sinne der Brahman-Ātman-Lehre der Upaniṣads vorgetragen. Dies geschieht aber nicht etwa in der Weise (wie das in Indien öfters vorgekommen ist), daß die Lehre vom persönlichen Gott als eine niedrigere für das Volk (exoterische), die pantheistische Lehre von der Weltseele hingegen als eine höhere für die Weisen (esoterische) hingestellt würde; auch nicht in der Weise (wofür es gleichfalls in Indien Beispiele gibt), daß man Theismus und Pantheismus absichtlich verbunden und die Weltseele mit dem persönlichen Gott identifiziert hätte; sondern in der Bhagavadgītā stehen die Widersprüche ganz unvermittelt nebeneinander. Es folgen Verse auf Verse, in denen Kṛṣṇa von sich als dem höchsten Gott und Schöpfer spricht, und mitten darunter wieder Verse, in denen das Brahman, die Weltseele, ganz im Stile der Upaniṣads und der Vedāntaphilosophie als das einzige und höchste Weltprinzip erklärt wird. Man hat daher früher vielfach angenommen, daß die Bhagavadgītā ursprünglich ein pantheistisches Gedicht gewesen sei, das in späterer Zeit von den Verehrern des Gottes Viṣṇu in ein theistisches Gedicht umgearbeitet worden wäre.

Es ist aber, glaube ich, Garbe vollständig gelungen nachzuweisen, daß sich die Sache umgekehrt verhält. Die Bhagavadgītā ist ihrer ganzen Anlage nach durchaus theistisch, und die pantheistischen Stellen lassen sich verhältnismäßig leicht ausscheiden. Von den 700 Versen des Gedichtes hat Garbe 170 als unecht, d. h. als vom Standpunkte der Vedāntaphilosophie und der orthodox-brahmanischen Religion später eingeschoben, nachgewiesen. Wenn wir das Gedicht mit Auslassung der von Garbe in seiner Übersetzung kleingedruckten Stellen lesen, so ergibt sich, daß dadurch keine Lücke entsteht, und daß sogar an vielen Stellen durch Weglassung der so bezeichneten Verse ein unterbrochener Zusammenhang wiederhergestellt wird. Es spricht auch durchaus für die Richtigkeit der Garbeschen Auffassung, daß unter den 170 von ihm ausgeschiedenen Versen höchstens etwa zehn oder zwölf genannt werden können, die irgendwelche poetische Schönheiten aufweisen. Es ist dies um so bemerkenswerter, als Garbe selbst die Bhagavadgītā als

dichterische Schöpfung nicht sehr hoch einschätzt und daher diese ästhetische Erwägung gar nicht beibringt.

Wenn wir das Gedicht, so wie es uns vorliegt, unbefangen und kritisch lesen, müssen wir uns in der Tat darüber fast wundern, dass es im Osten wie im Westen so viel Begeisterung erregt hat. Denn O. Böhtingk¹⁾ hat gewiss nicht unrecht, wenn er sagt, dass unser Gedicht »neben vielen hohen und schönen Gedanken auch nicht wenige Schwächen, Widersprüche . . ., Wiederholungen, Übertreibungen, Abgeschmacktheiten und Widerlichkeiten« enthalte. Es ist aber zum mindesten fraglich, ob nicht gerade die Stellen, für welche dieser Vorwurf zutrifft, auch aus anderen Gründen als unecht auszuscheiden sein werden. Ich glaube dies um so mehr annehmen zu müssen, als ich die alte und echte Bhagavadgītā für das Werk eines wahren und großen Dichters halte.

Nicht die Gedankentiefe, nicht die unergründliche Weisheit, die nach der Ansicht der meisten indischen und so vieler europäischer Gelehrten in dieser Dichtung stecken soll, ist es, was die Bhagavadgītā sowohl in Indien als auch in Europa so berühmt und beliebt gemacht hat; sondern durch ihren dichterischen Gehalt — die Gewalt der Sprache, die Pracht der Bilder und Vergleiche, den Hauch des Weihe- und Stimmungsvollen, der über die Dichtung ausgebreitet ist — hat sie zu allen Zeiten auf empfängliche Gemüter einen so tiefen Eindruck gemacht.

Dass aber die Bhagavadgītā in ihrer jetzigen Gestalt (welche sie übrigens wahrscheinlich schon in den ersten Jahrhunderten nach Chr. hatte) in Indien selbst das beliebteste religiöse Erbauungsbuch geworden und bis heute geblieben ist, wird nicht zum wenigsten gerade dem Umstand zuzuschreiben sein, dass in ihr die einander widersprechendsten philosophischen Lehren und religiösen Anschauungen zu einem Mischnasch vereinigt sind. Die alte Bhagavadgītā stand ohne Zweifel — das hat Garbe bewiesen — in philosophischer Beziehung auf dem Standpunkt der Sāṅkhyā-Philosophie²⁾. Dieses System lehrt die absolute

¹⁾ »Bemerkungen zur Bhagavadgītā« in den Berichten der philhist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1897.

²⁾ Garbe a. a. O. S. 42. Kapila, der Begründer des Sāṅkhyā-Systems, wird X, 26 als erster der Heiligen (Munis) genannt. Das Wort Sāṅkhyā bedeutet nach Garbe »Aufzählungslehre« (von sāṅkhyā, »Zahl«), nach anderen etwa »Unterscheidungslehre«.

Verschiedenheit des geistigen und ungeistigen Prinzips, behauptet eine Vielheit von Seelen und die Unabhängigkeit und Ewigkeit der Materie, es erklärt die Schöpfung als eine Entfaltung der Welt aus der Urmaterie; und wenn es gleich den Upaniṣads die Erlösung von der Erkenntnis abhängig macht, so versteht es doch unter »Erkenntnis« das Wissen von der Verschiedenheit von Geist und Materie¹⁾. Alle diese Lehren sind der Einheitslehre, die wir in den Upaniṣads kennen gelernt haben, schnurstracks entgegengesetzt. Und doch findet der Vedānta-Philosoph in unserer Bhagavadgītā auch seine eigenen Lehren wieder. Mit dem Sāṅkhya-System enge verbunden ist aber das System des Yoga; die Grundanschauungen beider Systeme sind dieselben, nur dass das Sāṅkhya mehr Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik ist, während der Yoga ein System der »praktischen Philosophie« darstellt. In der Bhagavadgītā ist Yoga geradezu die Lehre vom pflichtgemässen Handeln, Sāṅkhya die Theorie von der richtigen Erkenntnis²⁾; das Gedicht wird wohl auch als ein »Lehrbuch des Yoga« bezeichnet, und »Sāṅkhya-Yoga« gilt in der Bhagavadgītā wie im ganzen Mahābhārata als die Philosophie par excellence. Nun ist zwar Yoga an manchen Stellen der Bhagavadgītā nichts anderes als »Ethik«, meistens aber ist damit das gemeint, was Yoga in der indischen Litteratur gewöhnlich bedeutet, nämlich die Lehre von der »Versenkung« oder »Vertiefung«: die verschiedenen Methoden, durch welche der Mensch sich vom Körperlichen und Irdischen befreien und sich ganz in die Weltseele oder in die Gottheit vertiefen kann. Diese Yoga-Lehren lassen sich daher zum Vedānta ebensogut wie zum Sāṅkhya in Beziehung bringen, und für die Anhänger aller religiösen Sekten ist der Yогин (ob er nun so oder anders genannt wird) das Ideal des Heiligen. Trotzdem endlich vedische Opfer und Zeremonien in den alten und echten Teilen der

¹⁾ Über dieses philosophische System unterrichtet am besten und zuverlässigsten Rich. Garbe, Die Sāṅkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Realismus. Leipzig 1894.

²⁾ Garbe, Bhagavadgītā S. 44. Über das Yogasystem und dessen enger Verbindung mit dem Sāṅkhya-System vgl. R. Garbe, Sāṅkhya und Yoga, im »Grundriss der indo-arischen Philologie« III, 4. Straßburg 1896. Das Wort Yoga bedeutet »Ausübung, Anstrengung, Praxis«.

Bhagavadgītā als nicht zum Heile führend geradezu verworfen werden, sind doch zugleich mit den Vedānta-Lehren auch Verse in das Gedicht eingeschmuggelt worden, in denen brahmanische Opfer empfohlen sind. So wird es verständlich, dass sich alle philosophischen Schulen und religiösen Sekten auf die Bhagavadgītā berufen, und dass sich der strenggläubigste Brahmane an ihr ebenso erbaut wie der Anhänger der Brahmo Samāj oder der gläubige Theosoph im Gefolge der Annie Besant.

Was aber von der Bhagavadgītā gesagt worden ist, das gilt im grossen und ganzen von allen philosophischen Abschnitten des Mahābhārata. Wohl stehen Sāṅkhya und Yoga im Vordergrunde, ihre Lehren werden am häufigsten und ausführlichsten vorgetragen und als höchste Weisheit empfohlen. Doch sind allenthalben auch Stellen eingeschoben, in denen der Vedānta zu Worte kommt, und grössere Stücke, wie das Sanatsujātiya (V, 41—46), sind ganz vom Standpunkte der Vedānta-Lehre eingefügt worden, während die Anugītā (XIV, 16—51) wohl nur eine späte Nachahmung der Bhagavadgītā ist und noch mehr als diese ein buntes Allerlei von Lehren enthält¹⁾. An dichterischem Gehalt aber kann sich keiner der eigentlich philosophischen Abschnitte auch nur entfernt mit der Bhagavadgītā vergleichen.

Hingegen finden sich manche kostbare Blüten indischer Dichtkunst in jenen lehrhaften Stücken, welche sich mit ethischen Fragen, z. B. der oft erörterten Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und Menschentat (karman), beschäftigen oder allgemeine Sittenlehren — ohne alle Rücksicht auf irgendwelche philosophische oder religiöse Anschauungen — enthalten. Von der Fülle der

¹⁾ Anugītā bedeutet »Nachgesang«. Eine übersichtliche Zusammenstellung der philosophischen Lehren, die im Mahābhārata enthalten sind, gibt E. W. Hopkins, The Great Epic of India. S. 85—190. Joseph Dahlmann, Die Sāṅkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, nach dem Mahābhārata, Berlin 1902, hat mit viel Beredsamkeit aus dem Mischmasch der philosophischen Lehren des Mahābhārata ein einheitliches System herauszukonstruieren versucht. Auch Deussen deutet in dem Vorwort zu den »Vier philosoph. Texten des M.« an, dass er in der Philosophie des Mahābhārata nicht eine »Mischphilosophie«, sondern eine »Übergangsphilosophie« sieht. Man muss abwarten, ob ihm der versprochene Beweis hierfür gelingen wird. Vorläufig glaube ich nur »Mischphilosophie« im Mahābhārata zu finden.

Schönheit und Weisheit, welche in diesen Sprüchen des Mahābhārata verborgen ist, mögen die folgenden Übersetzungen wenigstens eine kleine Probe geben:

»Es vernarbt eine von Pfeilen verursachte Wunde, ein von der Axt gefällter Wald wächst wieder; aber eine durch die Rede geschlagene Wunde — eine garstige böse Rede — heilt nicht wieder.«

»Dem Menschen, welchem die Götter eine Niederlage bereiten wollen, rauben sie den Verstand, dann sieht er alles verkehrt.«

»Die Götter schützen nicht wie der Hirte mit dem Stock in der Hand, sondern wen sie beschützen wollen, dem verleihen sie Verstand.«

»Wer verletzende Rede nicht spricht, noch sprechen läfst; wer, wenn er geschlagen wird, nicht zurückschlägt, noch schlagen läfst, wer selbst den Bösewicht nicht zu schlagen sucht, nach dessen Ankunft sehnen sich die Götter.«

»Ein anderer genießt den Reichtum des Dahingegangenen, Vögel und Feuer verzehren die Bestandteile seines Leibes; nur mit zweien geht er ins Jenseits hinüber, mit seinen guten und seinen bösen Taten, die ihn stets begleiten.«

Freunde, Verwandte und Söhne verlassen den Toten und kehren heim, wie die Vögel sich von blüten- und fruchtelosen Bäumen abwenden. Aber die Tat, die er selbst getan, folgt ihm nach, wenn er ins Feuer geworfen wird. Darum soll der Mensch nach Kräften allmählich gute Werke sammeln.«

»Gut ist's, die Wahrheit zu sprechen; es gibt nichts Höheres als die Wahrheit. Durch die Wahrheit wird alles in Ordnung gehalten, auf die Wahrheit ist alles gegründet.«

Selbst verbrecherische Räuber verpflichten sich untereinander zur Wahrheit und vermeiden, auf sie gestützt, Verrat und Streit; wenn sie nicht gegeneinander Treue übten, würden sie ohne Zweifel zugrunde gehen.«

»Von allen Seiten fürchtet der Dieb Gefahr, wie ein Wild, das ins Dorf gekommen; da er selbst so viel Böses tut, erwartet er es auch von anderen.«

Immer und überall geht der Reine heiter und furchtlos einher, denn wie er selbst nichts Schlechtes tut, so gewärtigt er auch bei anderen nichts Böses.«

»Was ein Mensch nicht wünscht, daß es ihm von anderen geschehe, das füge er auch anderen nicht zu, da er weiß, wie es ihm selbst unlieb ist.«¹⁾

¹⁾ V, 33, 77; 80; 34, 41; 35, 11; 39, 16—18; XII, 258, 10 f.; 15 f.; 19. Siehe auch oben S. 296 f., 320 f., 323, 357, 359—362.

Der *Harivamśa*, ein Anhang zum *Mahābhārata*¹⁾.

Die Ausführungen der vorausgehenden Kapitel müssen genügen, um einen Begriff von dem mannigfachen Inhalt der achtzehn Bücher (Parvans) des *Mahābhārata* zu geben. Die Inder betrachten aber auch den *Harivamśa*, ein Werk, welches in Wirklichkeit ein *Purāṇa* ist und auch gelegentlich »*Harivamśa-Purāṇa*« genannt wird, als einen Bestandteil des *Mahābhārata*. Doch wird das Buch auch von den Indern nicht als ein neunzehntes »*Parvan*«, sondern als ein *Khila*, d. h. ein Nachtrag oder Anhang, zum *Mahābhārata* bezeichnet. Dieser »Anhang« ist nun freilich ein Werk von 16 374 Doppelversen (Šlokas), also länger als *Ilias* und *Odyssee* zusammengenommen. Doch steht die litterarische Bedeutung desselben keineswegs in geradem Verhältnis zu dem Umfang. Es ist vor allem keine »Dichtung«, in keinem Sinne das Werk irgend eines Dichters, sondern eine Zusammenhäufung oder ganz lose Aneinanderreihung von Texten — Legenden, Mythen, Hymnen —, welche der Verherrlichung des Gottes Viṣṇu dienen. Der *Harivamśa* ist aber nicht einmal das Werk eines Kompilators. Das letzte Drittel desselben ist gewifs erst ein späterer Anhang zum Anhang, und auch in den übrigen Teilen des Werkes sind viele Stücke wahrscheinlich zu ganz verschiedenen Zeiten eingeschoben worden.

Der Zusammenhang des *Harivamśa* mit dem *Mahābhārata* selbst ist ein ganz äußerlicher und beschränkt sich im wesentlichen darauf, daß derselbe *Vaiśampāyana*, welcher dem *Janamejaya* das ganze *Mahābhārata* vorgetragen haben soll²⁾, auch als der Vortragende des *Harivamśa* gilt. Anknüpfend an die Rahmenerzählung des *Mahābhārata* bittet zu Beginn des Anhangs *Śaunaka* den *Ugraśravas*, er möge ihm, nachdem er alle die schönen Geschichten von den *Bhāratas* erzählt, nun auch noch etwas von den *Vṛṣnis* und *Andhakas* — den Familien, zu welchen *Kṛṣṇa* gehört — berichten. Darauf bemerkt *Ugraśravas*,

¹⁾ Vgl. A. Holtzmann, *Das Mahābhārata*, II, S. 272—298. Es gibt nur eine französische Übersetzung dieses Anhangs von S. A. Langlois, *Harivamṣa ou histoire de la famille de Hari*, Paris 1834—35.

²⁾ Siehe oben S. 270.

ganz dieselbe Bitte habe Janamejaya nach dem Vortrage des Mahābhārata an Vaiśampāyana gerichtet, und dieser habe sodann alles das erzählt, was er selbst jetzt wiederholen wolle. So wird denn alles folgende dem Vaiśampāyana in den Mund gelegt. Außerdem wird in einigen Versen am Anfange und einem ganzen langen Gesang am Ende des Anhangs¹⁾ in überschwenglichen Versen das Lob des Mahābhārata mit Einschluß des Harivamśa gesungen und das religiöse Verdienst hervorgehoben, das man sich durch das Rezitieren und Anhören der ganzen Dichtung erwirbt. Damit ist eigentlich alles erschöpft, wodurch sich der Harivamśa selbst als zum Mahābhārata gehörig kennzeichnet. Inhaltlich hat der Harivamśa mit dem Mahābhārata nicht mehr gemein als die Purāṇas. Es finden sich nämlich viele Sagen, insbesondere brahmanische Legenden und Mythen, welche im Mahābhārata vorkommen, in verschiedenen Versionen sowohl im Harivamśa als auch in den Purāṇas wieder.

Der Harivamśa besteht aus drei großen Abschnitten, von denen der erste Harivamśaparvan betitelt ist. Der Titel »Harivamśa«, d. i. »Geschlechtsfolge des Hari«²⁾, welcher dem ganzen Anhang gegeben wurde, paßt eigentlich nur auf dieses erste Buch. Es beginnt nach Art der Purāṇas mit einem ziemlich verworrenen Schöpfungsbericht und allerlei mythologischen Erzählungen, so von Dhruva, der zum Polarstern wurde (62 ff.), von Dakṣa und seinen Töchtern, den Ahnfrauen der Götter und Dämonen (101 ff.) u. a. Ausführlich wird die Geschichte von dem veda- und opferfeindlichen Titanen Vena und dessen Sohn Pṛthu, dem ersten König der Menschen, erzählt³⁾. In die Genealogie der Sonnendynastie (545 ff.) d. h. des Königs Ikṣvāku und seiner Nachkommen, die ihren Ursprung auf den Sonnengott zurückführen, fügen sich zahlreiche Legenden, z. B. von Viśvāmitra und Vasiṣṭha (706 ff.) ein. Außerdem Zusammenhang mit dieser Genealogie wird dann ein rituelles Stück über die

¹⁾ Adhyāya 323, siehe unten S. 838.

²⁾ Von den unzähligen Namen des Gottes Viṣṇu ist Hari einer der gewöhnlichsten.

³⁾ Pṛthūpākhyāna, Adhy. 4—6, vss. 257—405.

Manen und den ihnen gebührenden Opferdienst eingefügt¹⁾). Es folgt dann (1312 ff.) die Genealogie der Monddynastie, die von Atri, dem Sohn des Mondgottes (Soma), gegründet wurde. Ein Enkel des Soma war der berühmte Purūravas, dessen Liebesabenteuer mit Urvaśī in sehr altertümlicher, dem Śatapatha-Brāhmaṇa sich ziemlich enge anschließender Form erzählt werden²⁾). Zu den Nachkommen des Purūravas gehören Nahuṣa und Yayāti. Des letzteren Sohn Yadu ist der Ahnherr der Yādavas, zu denen Vasudeva gehört, als dessen Sohn Kṛṣṇa der Gott Viṣṇu auf Erden geboren wird. Nachdem so die Genealogie des menschlichen Kṛṣṇa gegeben worden ist, folgt eine Reihe von Gesängen (2131 ff.), die sich ganz mit dem Gotte Viṣṇu beschäftigen und so gewissermaßen die göttliche Vorgeschichte des Kṛṣṇa enthalten.

Der zweite große Abschnitt des *Harivamśa*, *Viṣṇuparvan* betitelt³⁾, beschäftigt sich fast ausschließlich mit Kṛṣṇa, dem Mensch gewordenen Gotte Viṣṇu. Mit großer Breite werden hier alle die Geschichten von der Geburt und Kindheit, den Heldenataten und Liebesabenteuern des menschlichen, oft allzu menschlichen Hirtengottes erzählt, welche mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit auch in einigen der *Purāṇas* berichtet werden, und welche den Namen Kṛṣṇa zu einem der vertrautesten für jeden Hindu gemacht haben. Während die Besten und Weisesten unter den Viṣṇu-Verehrern den Kṛṣṇa vor allem als den Verkünder der frommen Lehren der *Bhagavadgītā* feiern, ist es der Kṛṣṇa der Legenden, wie sie im *Harivamśa* und in den *Purāṇas* erzählt werden, welcher von den Millionen des eigentlichen Volkes in ganz Indien bis zum heutigen Tage bald als ein erhabener Gott verehrt und angebetet, bald als ein Ideal vollkommensten Menschentums hochgehalten wird. Und eben dieser Gott der Legenden, nicht aber der Kṛṣṇa des *Mahābhārata*, der hinterlistige Freund der Pāṇḍavas, ist es auch, von

¹⁾ *Pitrkalpa*, »Manenritual«, Adhy. 16—24, vss. 835—1311. Eingefügt ist die Geschichte von Brahmadatta, der die Tiersprachen versteht, Adhy. 21, vss. 1185 ff., übersetzt und besprochen von Th. Benfey in »Orient und Occident«, Bd. II, 1862, S. 133—171.

²⁾ Adhy. 26, vss. 1363—1414, übersetzt von K. Geldner in den »Vedischen Studien« I, S. 249 ff. Vgl. oben S. 181 f.

³⁾ Adhy. 57 ff. = vss. 3180 ff.

welchem schon der Grieche Megasthenes als dem »indischen Herakles« zu erzählen weiß. Um wenigstens eine Idee von diesen litterargeschichtlich wie religionsgeschichtlich gleich wichtigen Kṛṣṇa-Legenden zu geben, sei hier der Inhalt dieses zweiten Abschnittes des *Harivamśa* ganz kurz skizziert¹⁾.

In der Stadt Mathurā²⁾ herrschte ein böser König Kāṁsa. Diesem verkündete Nārada, daß ihm von dem achten Sohne der Devakī, der Schwester seines Vaters und der Gemahlin des Vasudeva, der Tod bevorstehe. Da beschließt Kāṁsa, alle Kinder der Devakī zu töten. Er läßt Devakī durch seine Diener streng bewachen, und sechs ihrer Kinder werden gleich nach der Geburt vernichtet. Das siebente Kind — es ist der später als »Rāma mit der Pflugschar«, »Balarāma« oder »Baladeva« bekannte Bruder des Kṛṣṇa — wird von Nidrā³⁾, der Schlafgöttin, dadurch gerettet, daß sie den Knaben, ehe er noch geboren ist, aus dem Mutterschoß der Devakī in den der Rohinī, einer anderen Gemahlin Vasudevas, überträgt. Den achten Sohn aber — und dies war Kṛṣṇa — vertauschte Vasudeva selbst, um ihn vor Kāṁsa zu retten, gleich nach der Geburt mit der zur selben Zeit geborenen Tochter des Hirten Nanda und der Yaśodā. So wird das Töchterchen der letzteren von Kāṁsa an einem Felsen zerschmettert, während Kṛṣṇa als Sohn eines Hirten gilt und unter den Hirten aufwächst. Der Obhut der Hirtenfamilie wird von Vasudeva auch Rāma anvertraut, und die beiden Knaben wachsen zusammen in der Hirtenstation auf. Schon als Säugling verrichtet Kṛṣṇa erstaunliche Wundertaten. Da ihn eines Tages seine Ziehmutter Yaśodā, nachdem sie ihn schlafend unter einen Wagen gelegt, zu lange auf Nahrung warten läßt, beginnt er ungeduldig mit Händen und Füßen zu strampeln und wirft schließlich mit einem Fulse den ganzen großen Wagen um. In tollem Übermut streifen später die Knaben Kṛṣṇa und Rāma durch Wald und Feld und geben der schlüchten Hirtenfrau Yaśodā nicht wenig zu schaffen. Einmal weiß sie sich schon gar nicht mehr zu helfen, da bindet sie dem kleinen Kṛṣṇa einen Strick um den Leib und knüpft ihn an einen schweren Mörser fest, indem

¹⁾ Vgl. E. Windisch, Über das Drama Mṛcchakatikā und die Kṛṣṇa-Legende, in den »Berichten über die Verhandl. der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig, phil.-histor. Cl.«, 37. Bd., 1885, S. 439 ff., 456 ff.

²⁾ Noch heute sind die Tempel von Mathurā voll von Statuen, die sich auf die Kṛṣṇa-Legende beziehen. Vgl. P. Deussen, Erinnerungen an Indien (Kiel u. Leipzig 1904) S. 112.

³⁾ Vielleicht veranlaßte der Umstand, daß Nidrā auch als Name der Durgā gilt, die Einschiebung eines Hymnus auf diese Göttin: Āryāstava (Adhy. 59 = vss. 3268—3303). Doch ist die Einschiebung derartiger Hymnen (Stotras) für alle Purāṇas charakteristisch.

sie zornig sagt: »Jetzt lauf, wenn du kannst.« Der Knabe aber zieht nicht nur den Mörser mit sich fort, sondern da dieser zwischen zwei Riesenbäumen hängen bleibt, reißt er die mächtigen Bäume samt den Wurzeln aus. Entsetzt sehen die Hirten und die Zieh-mutter, wie der Knabe lachend zwischen den Ästen der Bäume sitzt. Er aber ist unversehrt.

Nachdem sieben Jahre verflossen waren, wurde es den Knaben in der Hirtenstation zu langweilig. Da ließ Krṣṇa aus seinem Körper zahllose Wölfe hervorgehen, welche die Hirten so erschreckten, daß sie beschlossen, weiter zu wandern. Sie zogen mit ihren Herden nach dem Vṛndāwalde. Hier streifen nun die Knaben fröhlich durch den Wald. Eines Tages aber ergeht sich Krṣṇa allein — bald singend, bald spielend, bald auf einem Blatte pfeifend, bald auf der Hirtenflöte blasend — am Ufer des Jamnäflusses und gelangt bis zu einem tiefen See, in dem der Schlangenkönig Kāliya haust, der mit seinem Gefolge das Wasser der Jamnā vergiftet und die ganze Gegend unsicher macht. Rasch entschlossen stürzt sich Krṣṇa in den See, um den fürchterlichen Drachen zu bezwingen. Als bald kommt das fünfköpfige, feuerschnaubende Ungeheuer zum Vorschein, und ein Heer von Schlangen stürzt sich wütend auf den jungen Helden, ihn umschlingend und beißend. Er aber macht sich rasch los, drückt die Köpfe des Ungetüms zu Boden und springt mit Wucht auf den mittleren Kopf, so daß der Drache sich für besiegt erklärt und mit der ganzen Schlangenbrut ins Meer zurückweicht.

Bald nachher tötet er auch den Dämon Dhenuka, der in Gestalt eines Esels den Berg Govardhana bewacht. Ein anderer Dämon, der Riese Pralamba, läßt sich mit Krṣṇa nicht erst ein, wird aber von dessen Bruder Rāma getötet.

Im Herbste wollen die Hirten, wie sie es gewohnt sind, ein großes Fest zu Ehren des Regengottes Indra veranstalten. Krṣṇa will von dieser Verehrung des Indra nichts wissen. »Wir sind walddurchwandernde Hirten, die stets vom Reichtum der Kühe leben, die Kühe sind unsere Gottheit, die Berge und die Wälder« (3808). Mit solchen Reden fordert er die Hirten auf, statt der Indrafeier ein Bergopfer zu veranstalten, was diese auch tun. Darüber ist Indra so erzürnt, daß er ein fürchterliches Unwetter herabsendet. Aber Krṣṇa hebt den Berg Govardhana in die Höhe und hält ihn wie einen Regenschirm über die Hirten mit ihren Herden, so daß diese völlig geschützt sind. Nach sieben Tagen hört das Unwetter auf, Krṣṇa stellt den Berg wieder auf seinen Platz zurück, und Indra erkennt demütig in Krṣṇa den erhabenen Gott Viṣṇu.

Da preisen und verehren ihn die Hirten als einen Gott, er aber erklärt lächelnd, er wolle nur ihr Verwandter sein; die Zeit werde erst kommen, wo sie sein wahres Wesen erkennen würden. Und als Hirte unter Hirten lebt er in jugendlichem Frohsinn dahin. Er veranstaltet Stiergefchte und Wettkämpfe mit den Stärksten unter den Hirten. In den lieblichen Herbstdächten aber erfreut sich sein Herz

an den Reigentänzen¹⁾), welche die schönen Hirtenmädchen, die alle in den Heldenjüngling verliebt sind, im Mondschein aufführen, indem sie seine Taten besingen und sein Tun und Treiben — sein Spiel, seinen heiteren Blick, seinen Gang, seinen Tanz und seinen Gesang — scherzend nachahmen.

Einst als Kṛṣṇa sich mit den Hirtinnen vergnügte, erschien Ariṣṭa, ein Dämon in Stiergestalt. Kṛṣṇa reißt ihm ein Horn aus und erschlägt ihn damit.

Der Ruhm aller der Heldenataten des Kṛṣṇa dringt zu den Ohren des Kāṁsa und erregt dessen Besorgnis. Um ihn unschädlich zu machen, läßt er die beiden jugendlichen Helden nach Mathurā kommen, wo sie bei einem Feste mit seinen besten Ringern kämpfen sollen. Aber kaum in der Stadt angelangt, verrichtet Kṛṣṇa erstaunliche Wunder- und Krafttaten. So spannt er des Königs großen Bogen, den selbst die Götter nicht zu spannen vermögen, so kräftig, daß er mit mächtigem Getöse entzweibricht. Einem Elefanten, den Kāṁsa auf die Jünglinge losläßt, reißt Kṛṣṇa den Stoßzahn aus und erschlägt ihn damit. Aber auch die zwei gewaltigen Ringkämpfer, welche Kāṁsa den Jünglingen entgegenstellt, werden von diesen getötet. Zornentbrannt befiehlt nun der König, die Hirtenjünglinge und alle Hirten aus seinem Reiche zu verjagen. Da stürzt sich Kṛṣṇa wie ein Löwe auf Kāṁsa, schleppt ihn bei den Haaren in die Mitte der Arena und tötet ihn.

Nach einiger Zeit begeben sich die beiden Brüder nach Ujjain, um dort bei einem berühmten Lehrer die Kunst des Bogenschießens zu lernen. Diesem Lehrer ist ein Sohn im Meere umgekommen, und er verlangt als Lehrlohn, daß ihm Kṛṣṇa diesen Sohn wiederbringe. Da steigt Kṛṣṇa in die Unterwelt hinab, bezwingt den Todesgott Yama und bringt den Knaben seinem Vater zurück.

Um den Tod des Kāṁsa zu rächen, zieht sein Schwiegervater Jarāsandha mit vielen verbündeten Fürsten gegen die Yādavas zu Felde, belagert Mathurā, wird wiederholt von Kṛṣṇa zurückgeschlagen, erneuert aber seine Angriffe immer wieder, bis er endlich doch zurückweichen muß. Diese Kämpfe mit Jarāsandha werden in einer langen Reihe von Gesängen geschildert.

Ebenso wird die folgende Erzählung von dem Raub der Rukmini lange ausgesponnen²⁾. Der König Bhīṣmaka von Vidarbha hat seine

¹⁾ Es sind dies die Rāsa oder Halliśa genannten, von mimischen Darstellungen begleiteten Tänze, welche in manchen Gegenden Indiens noch heute vorkommen und z. B. in Kathiavad noch unter einem dem Sanskrit »Halliśa« entsprechenden Namen bekannt sind. (Vgl. die indische Monatsschrift »East & West«, Vol. I, 748 f., May 1902.)

²⁾ In die alte Sage, in der Kṛṣṇa als Held auftritt, sind hier jüngere Stücke eingeschoben, in denen er als Gott Viṣṇu in seiner ganzen Götlichkeit erscheint.

Tochter Rukmiṇī dem König Śiśupāla zur Ehe versprochen, und die Hochzeit sollte gefeiert werden. Da kommt Kṛṣṇa mit seinem Bruder Rāma zur Hochzeitsfeier und räubt die Braut. Die schwer bekleideten Fürsten jagen ihm nach, werden aber von Rāma zurückgeschlagen. Rukmin, der Bruder der Geraubten, schwört, er wolle nicht mehr nach seiner Vaterstadt zurückkehren, wenn er nicht Kṛṣṇa getötet habe und seine Schwester zurückbringe. Es kommt zu einem heftigen Kampfe, in welchem Rukmin besiegt wird; auf Bitten der Rukmiṇī aber schenkt ihm Kṛṣṇa das Leben. Um seinen Eid nicht zu brechen, gründet sich Rukmin eine neue Stadt. In Dvārakā findet die Hochzeit des Kṛṣṇa mit Rukmiṇī statt. Er erzeugt mit ihr zehn Söhne, heiratet aber dann noch sieben Königinnen und sechzehntausend andere Frauen, mit denen er Tausende von Söhnen erzeugt. Pradyumna, ein Sohn des Kṛṣṇa und der Rukmiṇī¹⁾, heiratet später eine Tochter des Rukmin, und deren Sohn Aniruddha heiratet eine Enkelin des Rukmin. Bei der Hochzeit des Aniruddha geraten Rāma und Rukmin beim Würfelspiel in Streit, und letzterer wird von Rāma erschlagen. Daran schliesst sich eine Verherrlichung der Taten des Rāma²⁾.

Es folgt dann die Geschichte von der Tötung des Naraka³⁾. Dieser Naraka ist ein Dämon, der die Ohrringe der Aditi geraubt hat und auch sonst den Göttern viel zu schaffen gibt. Auf Bitten des Indra kämpft Kṛṣṇa gegen ihn und tötet ihn.

Die nächste Erzählung⁴⁾ zeigt uns Kṛṣṇa im Kampfe gegen Indra. Der Seher Nārada brachte einmal dem Kṛṣṇa eine Blüte vom Himmelsbaum Pārijāta, welche dieser seiner geliebten Rukmiṇī schenkte. Da wird Satyabhāmā, eine seiner anderen Gemahlinnen, furchtbar eifersüchtig und schmollt so lange, bis ihr Kṛṣṇa verspricht, ihr den ganzen Pārijātabaum vom Himmel zu bringen. Da aber Indra den Baum nicht gutwilling abtreten will, fordert ihn Kṛṣṇa zum Kampfe heraus. Dies führt zu einem langen und heftigen Kampfe zwischen den beiden Göttern, der aber schliesslich von der Göttermutter Aditi friedlich geschlichtet wird.

Mit diesem langen Abschnitt nur ganz lose verknüpft, folgt ein ziemlich umfangreiches lehrhaftes Stück⁵⁾, welches eigentlich der wissenschaftlichen Erotik, dem Kāmaśāstra, angehört. Es ist eine Belehrung (in Form eines Gespräches zwischen den Frauen des Kṛṣṇa und dem weisen Nārada, der sich aber auf Umā, die Gemahlin des

¹⁾ Er ist eine Inkarnation des Liebesgottes.

²⁾ Baladevamāhātmyakathana, Adhy. 120, 6766—6786.

³⁾ Narakavadha, Adhyāyas 121—123 = 6787—6988.

⁴⁾ Pārijātaharāṇa, Adhy. 124—140 = 6989—7956. Eingefügt ist ein Hymnus auf Śiva (Mahādevastavana), Adhy. 131 = 7415 bis 7455.

⁵⁾ Puṇyakavidhi, Adhy. 136—140 = vss. 7722—7956.

Śiva, als Autorität beruft) über Puṇyakas und Vratakas, d. h. Zeremonien, Feierlichkeiten und Gelübde, mittels deren eine Frau ihren Leib dem Gatten angenehm machen und sich dessen Gunst sichern kann. Da aber diese Zeremonien nur für tugendhafte Frauen von Erfolg sind, werden einige Belehrungen über die Pflichten der Frauen (7754 ff.) vorausgeschickt.

Der nächste Abschnitt¹⁾ erzählt wieder von Kämpfen des Kṛṣṇa mit den Dämonen. Die Asuras der »sechs Städte« (Ṣaṭpura) rauben dem frommen Brahmadatta seine Töchter. Kṛṣṇa kommt ihm zu Hilfe, besiegt und tötet Nikumbha, den König der Asuras, und gibt dem Brahmanen seine Töchter zurück.

Dann folgt ein ganz śivaitisches Stück²⁾, das mit Kṛṣṇa gar nichts zu tun hat und erzählt, wie der tausendköpfige Dämon Andhaka von Śiva getötet wird.

Der folgende Abschnitt³⁾ kehrt wieder zu Kṛṣṇa zurück und erzählt eine andere Geschichte von der Tötung des Asura Nikumbha. Die Yādavas, mit Kṛṣṇa und Rāma an der Spitze, unternehmen eine Wallfahrt zur See nach einem heiligen Badeorte, um dort ein großes Freudenfest zu feiern. Kṛṣṇa mit seinen sechzehntausend Frauen, Rāma mit seiner einzigen Gemahlin Revati und die Jünglinge der Yādavas mit Tausenden von Buhldirnen geben sich unter Spiel und Gesang, Schmausen und Trinken allerlei Lustbarkeiten im Wasser und am Meeressstrande hin⁴⁾. Während dieser Festlichkeiten raubt der Dämon Nikumbha die Bhānumatī, eine Tochter des Yādava Bhānu. Kṛṣṇas Sohn Pradyumna verfolgt den Asura und bringt die Geraubte wieder zurück, während Kṛṣṇa selbst den Naraka tötet.

Die folgenden Gesänge⁵⁾ beschäftigen sich fast ausschließlich mit Pradyumna, dem Sohn des Kṛṣṇa. Es wird zuerst die Geschichte von der Heirat des Pradyumna mit Prabhāvatī, der Tochter des Asura Vajranābha, erzählt, wobei die himmlischen Flamingos den Liebesbund vermitteln — geraedeso wie im Nalalied Flamingos die Liebesboten zwischen Nala und Damayantī sind. Um Prabhāvatī zu gewinnen, kommt Pradyumna als Schauspieler verkleidet mit einer ganzen Schauspielertruppe an den Hof des Vajranābha. Da werden allerlei Schauspiele aufgeführt⁶⁾, von denen die Asuras ganz entzückt

¹⁾ Ṣatpuravadha, Adhy. 141—144 = vss. 7957—8198.

²⁾ Andhakavadha, Adhy. 145 f. = vss. 8199—8300.

³⁾ Bhānumatīharāṇa, Adhy. 147—149 = vss. 8301—8549.

⁴⁾ Die glanzvolle Schilderung dieser üppigen Szenen füllt zwei Gesänge (147 f. = 8301—8470).

⁵⁾ Adhy. 150 ff. = vss. 8550 ff. Frei wiedergegeben in dem schönen Gedicht »Pradyumna« von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 67 ff.

⁶⁾ Es ist dies (8672 ff.) vielleicht eine der ältesten, jedenfalls eine der interessantesten Erwähnungen von Dramen und dramatischen Aufführungen in der indischen Litteratur. Es werden hier nicht nur

sind. Die lauschigen Nächte aber benutzt Pradyumna, um sich mit Prabhāvati dem Liebesgenuss hinzugeben. Schliefslich hört Vajranābha von dem Liebesverhältnis, erzürnt will er den Pradyumna in Fesseln schlagen lassen. Dieser aber tötet die heranstürmenden Krieger und den Asurakönig selbst. Darauf zieht er mit der Geliebten in Dvārakā ein.

Die zweite Erzählung¹⁾ behandelt die Jugendliebe des Pradyumna: wie er sieben Tage nach seiner Geburt von Asuras geraubt wird und im Hause des Dämons Śambara aufwächst; wie dessen Gemahlin Māyāvatī in Liebe zu dem schönen Jüngling entbrennt und ihn darüber aufklärt, dass er nicht ihr Sohn, sondern der des Kṛṣṇa und der Rukmini sei; wie dann Pradyumna den Śambara nach einem verzweifelten Kampfe²⁾ tötet und schliefslich mit Māyāvatī vereint in seine Vaterstadt zurückkehrt, wo er von seinen Eltern freudig empfangen wird.

Ganz ohne jeden Anlaß ist hier das tägliche Gebet des Rāma³⁾, eine aus einer Aufzählung göttlicher Wesen bestehende Litanei, eingeschoben.

Nach einigen kleineren Stücken — Legenden und Reden —, welche der Verherrlichung des Kṛṣṇa dienen, schliesst das Buch mit der Geschichte von dem »Kampf mit Bāṇa«⁴⁾ und dem Liebesverhältnis des Aniruddha, des Sohnes des Pradyumna, mit Uṣā, der Tochter des Asurakönigs Bāṇa. Der letztere ist ein Günstling des Gottes Śiva. Dem Aniruddha, der von Bāṇa hart bedrängt wird, kommt Kṛṣṇa zu Hilfe; und die Bekämpfung des Bāṇa führt zu einem heftigen Kampfe zwischen Śiva und Viṣṇu, wodurch die ganze Welt arg bedroht ist. Aber Brahman kommt der Erde zu Hilfe und stiftet Frieden zwischen den beiden Göttern, indem er erklärt, dass Śiva und Viṣṇu eins seien. Daran schliesst sich ein Hymnus (Stotra) zur Verherrlichung dieser beiden als identischen Gottheiten⁵⁾. Mit der Hochzeit des Aniruddha und der Uṣā, welche in Dvāravatī großartig gefeiert wird, endet das Buch.

Szenen aus dem Leben des Kṛṣṇa aufgeführt, sondern auch Dramatisierungen des großen Epos Rāmāyaṇa und der Geschichte von Rṣyaśringa (vgl. oben S. 342 ff.) werden ausdrücklich erwähnt. Leider ist das Alter dieses »Pradyumnottara« genannten Stücks ganz unbestimmt. Vgl. Sylvain Lévi, le théâtre indien, Paris 1890, S. 327 ff.

¹⁾ Śambaravadha, Adhy. 163—167 = vss. 9208—9487.

²⁾ Dabei hilft ihm Durgā, die er mit einem Hymnus (Pradyumna-kṛta-Durgāstava, Adhy. 166 = 9423—9430) anruft.

³⁾ Baladevāhnika, Adhy. 168 = vss. 9488—9591.

⁴⁾ Bāṇayuddha, Adhy. 175—190 = 9806—11062.

⁵⁾ Hariharātmakastava, Adhy. 184 = vss. 10660—10697.

Es ist dies eine der wenigen Stellen in der indischen Litteratur, wo von der Trimūrti die Rede ist. Denn Hari (Viṣṇu) und Hara (Śiva) sind nicht nur miteinander, sondern auch mit Brahman identisch.

Die Einflechtung von Stotras (Hymnen), wie hier das auf Viṣṇu-Śiva, zeigt ganz besonders, wie sehr der Harivamśa eine Sammlung von Texten für religiöse Zwecke und nicht eine epische Dichtung ist¹⁾.

Während aber in dem zweiten Buche doch noch Überreste eines Kṛṣṇa-Epos, das es jedenfalls einmal gegeben haben dürfte, erhalten sind, ist das dritte Buch, Bhaviṣyaparvan (11063 ff.) genannt, nur eine lose Sammlung von Purānatexten. Der Titel Bhaviṣyaparvan, d. h. »Abschnitt von der Zukunft«, bezieht sich bloß auf die ersten Gesänge dieses Buches, welche Prophezeiungen über die kommenden Weltzeitalter enthalten. Hier wird nämlich von einem Pferdeopfer erzählt, welches Janamejaya darbringen wollte; aber Vyāsa sagt ihm voraus, daß dieses Opfer nicht gelingen werde, denn es werde das gottlose Kalizeitalter heranbrechen, auf welches erst spät wieder das Kṛtazeitalter der Tugend und Frömmigkeit kommen werde. Dieser Abschnitt²⁾ bildet ein abgeschlossenes Ganzes und wird auch geradezu als selbständiges Gedicht bezeichnet. Darauf folgen ohne jeden Zusammenhang zwei verschiedene Schöpfungsberichte³⁾. Ein dritter Abschnitt behandelt höchst ausführlich die Inkarnationen des Viṣṇu als Eber, Mannlöwe und Zwerg⁴⁾. Dann folgt ein Abschnitt, welcher wie der letzte des II. Buches die Tendenz verfolgt, Viṣṇu- und Śiva-Verehrung miteinander in Einklang zu bringen. Abwechselnd singt Viṣṇu auf Śiva und

¹⁾ Wie sehr der Harivamśa als religiöses Buch gilt, beweist der Umstand, daß es in Nepal in den Gerichtshöfen Sitte ist, dem Zeugen, wenn er ein Hindu ist, ein Exemplar des Harivamśa auf den Kopf zu legen, wie dem Mohammedaner der Koran auf den Kopf gelegt wird. (A. Barth, Religions of India p. 156 note.)

²⁾ Adhy. 191–196 = vss. 11063–11278. Das Stück wird 11270 ff. als ein großes Kunstgedicht (mahākāvyam) gepriesen. Aber schon die Verse 11082 ff. sagen deutlich, daß der Harivamśa beendet ist, und die Geschichte von Janamejayas Pferdeopfer nur einen Nachtrag zum Harivamśa bildet. Die noch weiter folgenden Abschnitte sind gewiß nur spätere Zusätze.

³⁾ Pauṣkaraprādurbhāva, Adhy. 197–222 = vss. 11279 bis 12277.

⁴⁾ Adhy. 223–263 = vss. 12278–14390. Einen Hymnus auf Viṣṇu (Viṣṇustotra) stimmt 12880 ff. (Adhy. 238) Brahman an. Einen Hymnus in Prosa auf den »Großen Geist« (Mahāpuruṣastava) spricht Kaśyapa 14114 ff. (Adhy. 259).

Śiva auf Viṣṇu einen Hymnus¹⁾. Das nächste Stück handelt wieder von einer Heldentat des Kṛṣṇa, nämlich der Tötung des Königs Paundra, der sich gegen Kṛṣṇa auflehnt²⁾. Der letzte größere Abschnitt des Harivamśa ist die Legende (upākhyāna) von den beiden Śiva-Verehrern Hamsa und Dīmbhaka, welche von Kṛṣṇa-Viṣṇu gedemütigt werden³⁾.

Angehängt ist noch ein langer Gesang, der in überschwenglichster Weise von dem religiösen Verdienst des Lesens des Mahābhārata und dem Himmelslohn spricht, der den Leser erwartet, ferner die Geschenke vorschreibt, die man den Vorlesern (vācaka) nach Beendigung eines jeden Parvan geben soll, und schließlich in ein Loblied auf das Mahābhārata als das heiligste und erhabenste aller »Lehrbücher« (śāstra) ausklingt⁴⁾. Vor allem aber wird dem Werke nachgerühmt, daß es der Verherrlichung des Viṣṇu dient, denn: »Im Veda, im Rāmāyaṇa und im heiligen Bhārata, o tapferster Bharatasprößling, wird überall, im Anfang, am Ende und in der Mitte Hari besungen.«⁵⁾

Sonderbarerweise folgt nach all den Verherrlichungen des Viṣṇu, und nachdem das Buch eigentlich schon beendet ist, noch ein Gesang⁶⁾, in welchem der Gott Śiva zu Ehren kommt und erzählt wird, wie er die drei Burgen (Tripura) der Dämonen vernichtet hat. Doch wird selbst hier ein Schlusvers zum Lob des »großen Yodhs« Viṣṇu angehängt.

Mit einer kurzen Zusammenfassung des Inhalts des Harivamśa und einer Aufzählung der religiösen Verdienste, die man sich durch Anhören dieses »Purāṇas« erwirbt, schließt das Buch endgültig ab.

Daß der Harivamśa ganz und gar ein Purāṇa ist, zeigen auch die zahlreichen, oft wörtlichen Übereinstimmungen mit

¹⁾ Kailāsayātrā, Adhy. 264—281 = vss. 14 391—15 031. Adhy. 278: Īśvarastuti. Adhy. 279 und 281: Viṣṇustotra.

²⁾ Paundrakavadha, Adhy. 282—293 = vss. 15 032—15 375.

³⁾ Hamsadimbhakopākhyāna, Adhy. 294—322 = vss. 15 376 bis 16 139.

⁴⁾ Adhy. 323 = vss. 16 140—16 238: Sarvaparvānukirttana. Die Aufzählung der Parvans enthält zum Teil andere Namen als unsere Ausgaben. Der Inhalt dieses Adhyāya berührt sich mit ähnlichen Lobgesängen im I. Buch des Mahābhārata. Vgl. oben S. 271 f.

⁵⁾ Vers 16 232.

⁶⁾ Tripuravadha, Adhy. 324 = vss. 16 239—16 324.

mehreren der wichtigsten Purāṇas¹⁾). Dennoch war es notwendig, vom Harivamśa hier und nicht erst in dem Kapitel über die Purāṇas zu sprechen, nicht nur weil dieses Werk von den Indern als zum Mahābhārata gehörig angesehen wird, sondern auch weil gerade dieser Nachtrag und dessen Anfügung besonders geeignet ist, auf die Geschichte des Mahābhārata selbst Licht zu werfen. Dieser Geschichte wenden wir uns nunmehr zu.

Das Alter und die Geschichte des Mahābhārata.

Wir haben nun eine Übersicht über alles das gegeben, was uns in Handschriften und Ausgaben als »Mahābhārata« überliefert ist, und stehen nun vor der Frage: Wie und wann ist dieses Riesenwerk entstanden?

Schon in der kurzen Inhaltsangabe des eigentlichen Helden Gedichtes (S. 275—319) muß dem Leser ein Widerspruch aufgefallen sein, der beim Lesen des Mahābhārata selbst noch mehr hervortritt. Während das Gedicht in seiner jetzigen Gestalt durchaus die Partei der Pāṇḍavas ergreift und die Pāṇḍavahelden nicht nur als über alle Maßen tapfer, sondern auch als edel und gut schildert, die Kauravas hingegen als falsch und boshhaft hinstellt, — erzählt uns doch das Gedicht in merkwürdigem Widerspruch mit sich selbst, daß alle Helden der Kauravas durch Verrat oder in unehrlichem Kampfe fallen²⁾. Noch auffälliger ist es, daß aller Verrat von Kṛṣṇa ausgeht, daß er immer der Anstifter aller Falschheit ist und das Benehmen der Pāṇḍavas verteidigt. Und dies ist derselbe Kṛṣṇa, der in vielen Teilen des Mahābhārata und insbesondere im Harivamśa als eine Inkarnation des höchsten Gottes Viṣṇu und als ein wahres Ideal und Vorbild aller Tugend gepriesen und verherrlicht wird.

Wie erklären sich diese merkwürdigen Widersprüche? Daraüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Zunächst ist wohl die Annahme berechtigt, obgleich sie uns nur durch das

¹⁾ Brahma-, Padma-, Viṣṇu-, Bhāgavata- und insbesondere Vāyu-Purāṇa. Das Garuḍa-Purāṇa teilt den Inhalt des Mahābhārata und des Harivamśa im Auszuge mit. Siehe A. Holtzmann, Das Mahābhārata, IV, S. 32, 35, 37 ff., 40, 42 ff., 47 ff., 56.

²⁾ Oben S. 305 f., 309, 310, 311.

Mahābhārata selbst verbürgt ist, daß tatsächlich einmal im nordwestlichen Indien als Ergebnis eines gewaltigen Kampfes ein Dynastiewechsel stattgefunden hat, und daß diese quasi-historischen Ereignisse die Grundlage des eigentlichen Epos bilden¹⁾. Davon ausgehend, können wir uns nun wohl denken, daß die ursprünglichen Heldenlieder, die vom Kampfe der feindlichen Vetttern handelten, in den Kreisen von Barden gesungen wurden, die dem Duryodhana selbst oder doch dem Hause der Kauravas noch nahe standen; daß aber im Laufe der Zeit, als die Herrschaft der siegreichen Pāṇḍavas sich mehr und mehr festigte, diese Lieder auf Barden übergingen, welche im Dienste des neuen Herrschergeschlechtes standen. Im Munde dieser Barden wurden dann jene Veränderungen vorgenommen, welche die Pāṇḍavas in einem günstigen und die Kauravas in einem ungünstigen Lichte erscheinen lassen, ohne daß die ursprüngliche Tendenz der Lieder ganz verwischt werden konnte. In unserem Mahābhārata wird der Kern des Epos, die Schilderung des großen Kampfes, dem Sañjaya, dem Wagenlenker des Dhṛitarāṣṭra, also einem Barden der Kauravas, in den Mund gelegt. Gerade in diesen Kampfszenen erscheinen aber die Kauravas im günstigsten Licht. Das ganze Mahābhārata selbst wird andererseits nach der im ersten Buch enthaltenen Rahmenerzählung von Vyāsas Schüler Vaiśampāyana bei dem Schlangenopfer des Janamejaya vorgetragen. Dieser Janamejaya gilt aber als ein Urenkel des Pāṇḍava Arjuna, was damit gut übereinstimmt, daß im Mahābhārata als Ganzem die Pāṇḍavas den Kauravas vorgezogen werden.

Was Kṛṣṇa anbelangt, so wird das Geschlecht der Yādavas, dem er angehört, an mehreren Stellen des Mahābhārata als ein Hirtenstamm von rohen Sitten geschildert, und er selbst wird von feindlichen Helden wiederholt als »Hirte« und »Sklave« geschmäht. Gewiß war er im alten Heldengedicht nur ein hervorragender Anführer jenes Hirtenstammes und hatte nichts Gött-

¹⁾ Auch diejenigen, welche einen mythologischen Kern in der dem Epos zugrunde liegenden Sage finden, geben doch zu, daß auch historische Elemente in ihr stecken. So A. Ludwig, Über das Verhältnis des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahābhārata (Abhandlungen der k. böhmischen Ges. d. Wissensch. VI. 12), Prag 1884.

liches an sich. Selbst den Kṛṣṇa-Legenden des Harivamśa scheinen ältere Sagen zugrunde zu liegen, in denen Kṛṣṇa noch nicht ein Gott, sondern der Heros eines rohen Hirtenvolkes war. Möglich, dass die Sage mehrere Kṛṣṇas kannte, die später in einen zusammengeflossen sind; oder dass — wie man vermutet hat¹⁾ — der Kṛṣṇa des Heldengedichtes und der Legende auch ein Religionsstifter oder Begründer einer Sekte war, deren Hauptlehren in den ältesten Bestandteilen der Bhagavadgītā vorliegen, und dass dieser dann zu einer Inkarnation des von seinen Anhängern verehrten Gottes Viṣṇu gemacht wurde. Jedenfalls ist ein langer Weg von Kṛṣṇa, dem Freund der Pāṇḍavas, zu dem Kṛṣṇa des Harivamśa und dem erhabenen Gott Viṣṇu.

Es setzt also schon die politische und religiöse Entwicklung, welche sich in den auf den großen Kampf bezüglichen Gesängen des Mahābhārata widerspiegelt — der Übergang der Herrschaft von den Kauravas auf die Pāṇḍavas und die Vergöttlichung des Kṛṣṇa — eine längere Zeitperiode voraus; und es ist nicht denkbar, dass auch nur diese Gesänge, welche den Kern des Werkes bilden, von einem einzigen Dichter herrühren. Noch unmöglich wird eine solche Annahme, wenn wir die zahllosen Widersprüche in Betracht ziehen, die in den Einzelheiten der Haupterzählung vorkommen. Ich erinnere nur an die Erzählungen von der Heirat der Pāṇḍavas (oben S. 282 f.) und den Abenteuern des Arjuna (S. 285). Im vierten Buch finden wir eine Dublette des ganzen Kampfes im Kurufelde: Bhīṣma und alle die anderen Helden der Kauravas werden von Arjuna im Handumdrehen in die Flucht geschlagen; was schlecht dazu stimmt, dass es später nur in achtzehn Tagen und nur durch Anwendung von List den Pāṇḍavas möglich ist, die Kauravas zu besiegen. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass das ganze vierte Buch (Virāṭaparvan) ein jüngeres Erzeugnis ist²⁾ als die grossartigen Kampfschilderungen in den folgenden Büchern. Aber auch in jenen Büchern, welche unzweifelhaft die ältesten Bestandteile des Epos enthalten, finden sich fortwährend Widersprüche, welche un-

¹⁾ Siehe Garbe, Die Bhagavadgītā, S. 19 ff. Schon in der Chāndogya-Upaniṣad wird Kṛṣṇa, Sohn der Devakī, in Verbindung mit philosophischen Lehren genannt.

²⁾ So schon Holtzmann, Mahābhārata II, S. 98 und Hopkins, The Great Epic of India, S. 382 f.

möglich durch die »geniale Sorglosigkeit« irgend eines Dichters erklärt werden können¹⁾). Auch finden sich neben den prächtigsten Schilderungen voll urwüchsiger Kraft ganze lange Gesänge, in denen mit geistloser Eintönigkeit und unter fortwährenden Wiederholungen die Schilderung der achtzehntägigen Schlacht nur möglichst ausgesponnen wird.

So ist denn schon das, was wir als das »eigentliche Epos« bezeichnen können, so wie es auf uns gekommen ist, gewiß nicht das Werk eines Dichters. Auch dieser »Kern« des Mahābhārata ist nicht mehr die alte Heldendichtung; sondern diese ist in ihm — in vielfach verwässertem Zustand — enthalten.

Nun haben wir aber gesehen, dass um diesen Kern herum sich eine Unmasse der verschiedenartigsten Dichtungen angehäuft hat: Heldenlieder aus verschiedenen Sagenkreisen, brahmanische Mythen- und Legendendichtung, Asketenpoesie und Lehrgedichte aller Art von den einfachsten Sittensprüchen bis zu umfangreichen philosophischen Gedichten, förmlichen Rechtsbüchern und ganzen Purāṇas. Wer mit den strenggläubigen Indern oder mit Dahlmann²⁾ glauben wollte, dass unser Mahābhārata das Werk eines einzelnen Mannes sei, der müfste annehmen, dass dieser Mann zu gleicher Zeit ein großer Dichter und ein erbärmlicher Stümper, ein Weiser und ein Schwachkopf, ein genialer Künstler und ein lächerlicher Pedant gewesen sei —

¹⁾ Vgl. oben Anm. auf S. 305, 306 f., 310, 314.

²⁾ Joseph Dahlmann, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch (Berlin 1895) spricht zwar nur von einer »einheitlichen Diaskeuase«, aber er schreibt doch dem »Diaskeuasten« eine Tätigkeit zu, die ihn unbedingt zu einem Dichter stempeln würde; und zum Schluss (S. 302) spricht er doch vom Mahābhārata als dem Werk »einer einzelnen dichterisch schaffenden Kraft«. In seinem Buch »Genesis des Mahābhārata« (Berlin 1899) sagt er geradezu: »Der Dichter war Diaskeuast, der Diaskeuast Dichter.« Es ist übrigens bemerkenswert, dass selbst ein so naiver und ziemlich strenggläubiger Inder, wie C. V. Vaidya (The Mahabharata: A Criticism. Bombay 1905), der mit Ehrfurcht von Vyāsa, dem Zeitgenossen des Krṣṇa, als dem »Dichter« des Mahābhārata spricht (er stellt ihn hoch über Homer, Milton und Shakespeare) und allen Ernstes berechnet, dass Vyāsa und Krṣṇa zur Zeit des Mahābhārata-Kampfes um 3101 v. Chr. gelebt hätten, doch unumwunden zugesteht, dass das Mahābhārata in seiner gegenwärtigen Form die Erweiterung eines ursprünglich viel kleineren Werkes ist und zahlreiche Zusätze und Interpolationen enthält.

abgesehen davon, daß dieser Wundermann ein Kenner und Bekannter der entgegengesetztesten religiösen Anschauungen und der widersprechendsten philosophischen Lehren gewesen sein müßte.

Auch in bezug auf Sprache, Stil und Metrik zeigen die Bestandteile des Mahābhārata durchaus keine Einheitlichkeit. Nur ganz im allgemeinen kann man vom »epischen Sanskrit« als der Sprache der volkstümlichen Epen sprechen¹⁾. In Wirklichkeit ist die Sprache des Epos in manchen Teilen altertümlicher, d. h. dem Altindischen der vedischen Prosawerke näher verwandt als in anderen. Und neben sprachlichen Erscheinungen, die an das Pāli anklingen und die man als volkstümlich bezeichnen kann, gibt es andere, die man einfach als Sprachunrichtigkeiten erklären muß, wie sie sich ungebildete und minderwertige Schriftsteller von der Art der Purāṇaverfasser oft zuschulden kommen lassen. Auch in bezug auf den Stil läßt sich nur im allgemeinen sagen, daß er von dem sogenannten »Kāvyastil«, d. h. dem durch ein Übermaß in der Verwendung von Kunstmitteln (Alamkāras) gekennzeichneten Stil der späteren Kunstdichtung, noch weit entfernt ist. Es fehlt aber nicht an Stellen im Mahābhārata, die uns bereits an diesen Kāvyastil erinnern²⁾. Daneben finden wir auch Stücke, die ganz in dem naiven Stil der alten Itihāsas gehalten sind, wie sie in den Brāhmaṇas und Upaniṣads erzählt werden, während wieder an zahlreichen anderen Stellen der saloppste Purāṇastil vorwaltet. Was die Metrik anbelangt³⁾, so ist wohl der aus der alten Anuṣṭubh hervorgegangene Šloka das epische Metrum par excellence. Aber von diesem Šloka gibt es altertümlichere und jüngere Formen, die alle im Mahābhārata vertreten sind. Es gibt ferner in unserem Epos auch

¹⁾ Über die epische Sprache handelt H. Jacobi, Das Rāmāyaṇa, S. 112 ff. Vgl. auch oben S. 40 und Hopkins, The Great Epic of India, S. 262.

²⁾ Vgl. oben S. 308. Zahlreich sind aber diese Stellen nicht, jedenfalls lange nicht so zahlreich wie im Rāmāyaṇa.

³⁾ Ausführlich handelt über die Metrik des Mahābhārata Hopkins a. a. O. S. 191 ff. Vgl. auch Jacobi, »Über den Šloka im Mahābhārata« (in »Gurupūjākaumudi, Festgabe zum 50jährigen Doktorjubiläum Albrecht Weber dargebr.« Leipzig 1896, S. 50 ff.) und oben S. 55.

alte Prosastücke, deren Prosa zuweilen rhythmisch ist, zuweilen mit Strophen abwechselt¹⁾. Auch von dem Triṣṭubhmetrum, welches im Mahābhārata öfters verwendet wird — der Śloka ist allerdings ungefähr zwanzigmal so häufig wie die Triṣṭubh —, findet sich sowohl die alttümliche der vedischen noch ähnliche Form als auch jüngere Formen; und sogar die kunstvollen Versmaße der klassischen Sanskritdichtung begegnen uns vereinzelt schon im Mahābhārata.

So weist alles darauf hin, daß das Mahābhārata nicht einheitlichen Ursprungs ist, sondern aus älteren und jüngeren Stücken besteht, die verschiedenen Jahrhunderten angehören. Inhalt und Form bestätigen gleichermaßen, daß manche Teile des Mahābhārata bis in die Zeiten des Veda zurückreichen, während andere mit den späten Erzeugnissen der Purāṇalitteratur gleichzeitig sein müssen.

Nun ist vielfach — so insbesondere von A. Holtzmann — angenommen worden, daß es ein altes Heldengedicht der Kauravas gegeben habe, welches das »ursprüngliche Mahābhārata« gewesen sei, daß dieses nachher zugunsten der Pāṇḍavas eine »tendenziöse Umarbeitung« erfahren habe; und daß es dann noch mehrmals nacheinander — erst von Buddhisten, dann von Brahmanen — »tendenziös umgearbeitet« worden sei. Die »zweite puranenmäßige Umarbeitung« hätte nach Holtzmann etwa um 900—1100 n. Chr. stattgefunden, »der dann einige Jahrhunderte später die definitive Festsetzung und Abschließung des Textes nachfolgte«²⁾.

Es ist wichtig festzustellen, daß diese letztere Annahme, wonach das Mahābhārata seine jetzige Gestalt erst im 15. oder 16. Jahrhundert erhalten hätte, ganz und gar falsch ist. Denn es ist durch litterarische und inschriftliche Zeugnisse bewiesen³⁾, daß das Mahābhārata schon um 500 n. Chr. nicht mehr ein

¹⁾ Vgl. Hopkins a. a. O. S. 266 ff. und oben S. 89.

²⁾ Holtzmann, Das Mahābhārata I, 194.

³⁾ Diesen Beweis erbracht zu haben, ist das Verdienst G. Bühlers. (Indian Studies. By G. Bühler and J. Kirste, No. II. Contributions to the History of the Mahābhārata. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien. Phil.-histor. Cl., Bd. CXXVII. Wien 1892.) Auf einiges hatten schon früher die indischen Gelehrten R. G. Bhandarkar und K. T. Telang hingewiesen.

eigentliches Epos, sondern ein heiliges Lehr- und Erbauungsbuch und im großen und ganzen an Umfang und Inhalt von dem Werk, wie es uns jetzt vorliegt, nicht wesentlich verschieden war. Der Dichter Bāṇa, der um 600 n. Chr. lebte, erzählt in seinem Roman »Kādambarī«, daß die Königin Vilāsavatī zu Ujjain an einem Feste in einem Tempel einer Rezitation des Mahābhārata beiwohnte. Solche öffentliche Vorlesungen des Mahābhārata finden noch heutigen Tages in Indien bei festlichen Gelegenheiten in Tempeln statt — und selbstverständlich mehr zur Erbauung und religiösen Unterweisung als zur Unterhaltung. Um 600 n. Chr. bezeugt aber auch schon eine Inschrift von Kambodscha ähnliche öffentliche Vorlesungen des Mahābhārata, und zwar mit Benutzung von eben für diesen Zweck gestifteten Handschriften, in dieser fernen indischen Kolonie in Hinterindien. Wir besitzen endlich auch Landschenkungsurkunden aus dem 5. und 6. Jahrhundert, in denen die über die Moral des Schenkens (dānadharm) handelnden Abschnitte des XIII. Buches (oben S. 365) als heilige Texte zitiert werden; und in einer derartigen Inschrift wird das Mahābhārata bereits als die »Samm lung von hunderttausend Versen« bezeichnet. Die Zahl von hunderttausend Versen wird aber nicht einmal annähernd erreicht, wenn nicht die Bücher XII und XIII und selbst ein Teil des Harivamśa hinzugerechnet werden¹⁾. Wenn aber das Mahābhārata bereits im 5. Jahrhundert die unzweifelhaft jüngsten Bestandteile wie Buch XIII und Harivamśa enthielt, wenn es damals bereits ein religiöses Lehr- und Erbauungsbuch war, und

¹⁾ Von den »hunderttausend« Versen des Mahābhārata ist schon in diesem selbst die Rede (I, 1, 107; XII, 343, 11; vgl. oben S. 271 und Hopkins a. a. O. S. 9). Die 18 Bücher des Mahābhārata haben in der Kalkuttaer Ausgabe 90 092 Verse, von denen 13 935 auf Buch XII und 7759 auf Buch XIII entfallen. Mit dem ganzen Harivamśa beträgt die Zahl der Verse 106 466. Läßt man den Bhaviṣyaparvan (siehe oben S. 387) hinweg, so ergibt sich eine Zahl von 101 154 Versen, die am besten zu der runden Zahl »Hunderttausend« stimmt. Allein die verschiedenen Rezensionen des Mahābhārata, die oft in der Weise voneinander abweichen, daß die eine Rezension eine Anzahl Verse ausläßt, die in der anderen enthalten sind, aber dafür wieder anderswo ebensoviele Verse einfügt, die der letzteren fehlen, beweisen, daß sich der Inhalt des Mahābhārata auch ändern konnte, ohne daß der Umfang sich änderte.

wenn hundert Jahre später Handschriften des Mahābhārata bereits bis nach Hinterindien gelangt waren und dort in Tempeln vorgelesen wurden, so können wir mit gutem Rechte schließen, daß es mindestens schon ein oder zwei Jahrhunderte früher, also im 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. die Gestalt erhalten haben muß, die es heute noch hat. Andererseits¹⁾ kann es aber diese Gestalt erst nach dem Entstehen und der Ausbreitung des Buddhismus, auf den es viele Anspielungen enthält, und sogar erst nach Alexanders Einfall in Indien erhalten haben, da die Yavanas, d. h. die Griechen (Ionier) oft erwähnt werden und auch von steinernen Bauten die Rede ist, während vor der Griechenzeit in Indien nur Holzbauten bekannt waren. Das Mahābhārata kann demnach seine jetzige Gestalt nicht früher als im 4. Jahrhundert v. Chr. und nicht später als im 4. Jahrhundert n. Chr. erhalten haben.

Eine größere Umarbeitung des Mahābhārata oder auch nur die Hinzufügung eines der größeren Bücher kann also nach dem 4. Jahrhundert n. Chr. nicht mehr stattgefunden haben. Die Hypothese einer oder gar mehrerer Umarbeitungen kann ich aber überhaupt weder für notwendig noch für wahrscheinlich halten²⁾. Sowie in späterer Zeit die Abschreiber mit ihrem Text ziemlich willkürlich verfahren, so gestatteten sich in älterer Zeit gewiß auch die Rhapsoden, unter denen die Heldenlieder jahrhundertelang nur mündlich fortgepflanzt worden sein müssen, jede mögliche Freiheit bei dem Vortrag ihrer Gesänge: sie dehnten Szenen, die ihren Zuhörern gefielen, in die Länge und kürzten andere, die weniger Eindruck machten, ab. Die größten Veränderungen aber, durch welche die alte Heldendichtung allmählich zu einem Sammelwerk wurde, das »Vieles« und darum »jedem etwas« brachte, sind wohl damit zu erklären, daß die Überlieferung und die Pflege des alten Heldenanges von den ursprünglichen Sängern auf andere Kreise überging, daß

¹⁾ Siehe Hopkins a. a. O. S. 391 ff. Den weitergehenden Folgerungen Hopkins' aus der Nichterwähnung des römischen Denars (S. 387) und der Kupfertafeln als Schenkungsurkunden (S. 388) möchte ich mich nicht anschließen.

²⁾ Es soll aber damit nicht gesagt sein, daß nicht einzelne Teile, wie z. B. der Virāṭa-Parvan, umgearbeitet worden sind. Vgl. Hopkins im J. Am. O. S. Vol. XXIV, 1903, p. 54.

die Gesänge selbst in andere Gegenden verpflanzt, anderen Zeiten und einem wechselnden Publikum angepaßt wurden. Schon in sehr alter Zeit müssen, wie wir sahen, die Lieder von Barden, die dem Kurugeschlecht nahestanden, auf solche übergegangen sein, welche zum Pāñjavageschlecht Beziehungen hatten. Sie verbreiteten sich aus Gegenden, wo der Viṣṇukult vorherrschte, in solche, wo Śiva als höchste Gottheit verehrt wurde. Auch die Phasen, welche der Kṛṣṇakult durchmachte, ließen ihre Spuren in der epischen Dichtung zurück. Wie bei anderen Völkern, so mußt aber auch bei den Indern eine Zeit gekommen sein, wo sich die schaffende Dichterkraft nicht mehr auf dem Gebiete der Heldendichtung betätigte und diese als lebendige Poesie erlosch, und wo nur mehr die alten Lieder von Barden noch immer gesungen wurden¹⁾). Auch die alte Heldenzeit hörte auf, wo die Barden mit den Kriegern als Wagenlenker in die Schlacht zogen, um nach gewonnenem Sieg — etwa bei einem großen Opferfeste — die glorreichen Taten der Helden zu besingen. Die Epigonen dieser Barden waren eine minderwertige Klasse von Litteraten — dieselben, welche sich auch mit der Überlieferung der Purāṇas befaßten. Diese Leute waren wohl weder rechte Krieger noch rechte Brahmanen — nicht umsonst werden die Sūtas in den Rechtsbüchern als Bastarde bezeichnet, die aus der Vermischung von Kriegern mit Brahmanenfrauen oder von Brahmanen mit Kṣatriyafrauen hervorgegangen sein sollen. Und gerade das ist auch das Eigentümliche des Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt, daß es weder rechte Kriegerpoesie noch rechte geistliche Dichtung ist; es ist kein Epos mehr, aber auch noch kein eigentliches Purāṇa.

Eine Art Abschluß dürfte das Mahābhārata erst bekommen haben, als es — nach jahrhundertlanger mündlicher Überlieferung — niedergeschrieben wurde. An dieser Redaktion und Niederschrift werden sich wohl nur Brahmanen, Pandits, beteiligt haben. Wenn wir aber sagen müssen, daß das Mahābhārata schon im 4. Jahrhundert n. Chr. oder noch früher von dem Werk, wie es uns jetzt vorliegt, im großen und ganzen in bezug auf Umfang und Inhalt nicht wesentlich verschieden

¹⁾ Vgl. H. Jacobi in den Götting. gel. Anz. 1892, S. 632.

war, so müssen die Worte »im großen und ganzen« und »nicht wesentlich« sehr stark betont werden. Denn Zusätze und Veränderungen, und zwar Zusätze nicht nur von einzelnen Versen, sondern auch von ganzen Gesängen (wie Hymnen auf Durgā u. dgl.), sind bis in die neueste Zeit hinein gemacht worden, und einen feststehenden Text des Mahābhārata gibt es überhaupt nicht.

Wenn man vom Mahābhārata spricht, so meint man damit in der Regel eine der beiden großen in Indien von einheimischen Gelehrten besorgten Ausgaben, die »Kalkuttaer Ausgabe« (1834 bis 1839) in vier Quartbänden, deren letzter den Harivamśa enthält, oder die »Bombayer Ausgabe« mit dem Kommentar des Nilakantha. Letztere ist seit 1862 in mehreren Auflagen erschienen. Sie enthält den Harivamśa nicht. Keine der beiden Ausgaben kann im Sinne der europäischen Philologie als eine »kritische« bezeichnet werden¹⁾. Von dem Text, welchen unsere Ausgaben bieten, und der im großen und ganzen dem der nordindischen Handschriften entspricht, weicht der Text der südindischen Handschriften nicht unwesentlich ab, so dass man von einer »nordindischen« und einer »südindischen Rezension«²⁾

¹⁾ Über diese und die anderen indischen Ausgaben vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata, III, S. 2 ff. Über das Verhältnis der beiden Ausgaben zueinander ebendas. S. 9 ff. Erwähnung verdient auch die unter der Redaktion von Pratapa Chandra Roy (Kalkutta 1882 ff.) erschienene überaus handliche Ausgabe in Oktavbänden, die nur leider nicht druckfehlerfrei ist. Diese Ausgabe ist ein Werk echt indischer Frömmigkeit und Wohltätigkeit; sie wurde mit Hilfe der von dem Herausgeber veranstalteten Sammlungen zum Zweck der Gratisverteilung gedruckt und in 10 000 Exemplaren verschenkt. Die Veranstaltung einer den Anforderungen der Wissenschaft genügenden kritischen Ausgabe des Mahābhārata ist von der Internationalen Assoziation der Akademien im Jahre 1905 beschlossen worden.

²⁾ Doch nur mit Vorbehalten. Denn es ist möglich, dass eine genauere Untersuchung der Handschriften mehrere nordindische und mehrere südindische Rezensionen ergeben wird. Auch ist die Überlieferung mancher Bücher einheitlicher als die anderer. Vgl. M. Winteritz, 'On the South-Indian Recension of the Mahabharata' (Indian Antiquary 1898, March, April, May) und H. Lüders, »Über die Grantharecension des Mahābhārata« (Abhandlungen der k. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F. Bd. IV

sprechen kann. Diese beiden Rezensionen weichen oft in der Weise voneinander ab, daß die eine Verse und auch ganze Gesänge enthält, die in der anderen fehlen, oder daß Verse in verschiedener Reihenfolge erscheinen u. dgl. mehr.

Es folgt aus all dem die wichtige Lehre, daß in Wirklichkeit das Alter eines jeden Stückes des Mahābhārata, ja eines jeden einzelnen Verses für sich bestimmt werden muß, und daß Aussprüche wie »Das kommt schon im Mahābhārata vor« keinerlei Berechtigung und in chronologischer Beziehung gar keinen Sinn haben. Um so weniger Berechtigung hat es, mit dem Mahābhārata als Ganzem bestimmte Zeitangaben zu verbinden, als nicht nur in entschieden »alten« Partien jüngere Einschiebungen stattgefunden haben, sondern auch ebenso oft in »jüngeren« Partien sich sehr alte Stücke finden. So ist das ganze erste Buch des Mahābhārata gewiß nicht »alt«; das hindert aber nicht, daß viele in demselben vorkommende Sagen, Legenden und genealogische Verse sehr alt sind. Selbst in dem gewiß erst spät angefügten *Harivamśa* finden sich sehr alte Verse und Legenden. Doch sind die Ausdrücke »alt« und »jung« auf ganze Bücher und größere Stücke des Mahābhārata immer nur mit Vorsicht und Vorbehalten anzuwenden.

Und dies führt uns zu der schwierigsten Frage: Was verstehen wir darunter, wenn wir von »alten« und »ältesten« Teilen des Mahābhārata sprechen? Mit anderen Worten: Bis in welche Zeit reichen die Anfänge des Mahābhārata zurück?

Halten wir uns an die Tatsachen. In der ganzen vedischen Litteratur ist von einem Mahābhārata nicht die Rede, so oft auch in Brāhmaṇas und Upaniṣads von Ākhyāna, Itihāsa, Purāṇa und Gāthā Nārāśamṣī (oben S. 260 f.) gesprochen wird. Auch von dem großen doch wohl historischen Ereignis, das im Mittelpunkte des Epos steht — der blutigen Schlacht im Kurufelde —, weiß der Veda nichts, trotzdem in den Brāhmaṇas gerade dieses Kurufeld als ein Ort, wo Götter und Menschen große Opferfeste feierten, so oft genannt wird, daß dieses Er-

eignis, wenn es schon stattgefunden hätte, unbedingt erwähnt worden wäre¹⁾. Wohl kommen Janamejaya, der Sohn des Parikṣit, und Bharata, der Sohn des Duḥṣanta und der Śakuntalā, in den Brāhmaṇas vor; und schon in einem Kuntāpalied des Atharvaveda wird Parikṣit als ein friedliebender König gepriesen, unter dessen Herrschaft das Kuruland gedieh. In den zum Yajurveda gehörigen Werken ist oft von Kurus und Pañcālas oder Kurupañcālas die Rede; und in Verbindung mit einem Opferfeste der Kurupañcālas wird im Kāṭhaka (X, 6) eine Anekdoten von Dhṛitarāṣṭra, dem Sohne des Vicitravīrya, erzählt. Hingegen ist nirgends im ganzen Veda der Name des Pāṇḍu oder seiner Söhne, der Pāṇḍavas, nirgends sind Namen wie Duryodhana, Duḥśāsana, Karṇa usw. zu finden. Der Name Arjuna kommt zwar in einem Brāhmaṇa vor, aber als Geheimname des Gottes Indra. Erst in den zur Vedāṅgalitteratur gehörigen Sūtrawerken, im Āśvalāyana-Grhyasūtra, im Śāṅkhāyana-Śrautasūtra und in den grammatischen Sūtras des Pāṇini finden wir die ersten Spuren eines Epos Mahābhārata²⁾.

Wie steht es mit der buddhistischen Litteratur? Im Tipiṭaka, dem Pālikanon der Buddhisten, wird das Mahābhārata nicht erwähnt. Hingegen finden wir in den ältesten Texten des Tipiṭaka Dichtungen von der Art der Ākhyānas, die wir als eine Vorstufe der Epik in den Brāhmaṇas kennen lernten³⁾.

¹⁾ Siehe A. Ludwig, Über das Verhältnis des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahābhārata, S. 6.

²⁾ Aus Āśvalāyana-Grhyasūtra (III, 4), wo bloß die Titel »Bhārata« und »Mahābhārata« vorkommen, läßt sich eigentlich gar nichts schließen. Legt man der Stelle irgendeine Beweiskraft bei, so würde sie nur beweisen, daß es in der (übrigens unbekannten) Zeit dieses Sūtra ein längeres »Mahābhārata« neben einem kürzeren »Bhārata« gegeben habe. (Vgl. Hopkins a. a. O. S. 389 f. und M. Winteritz in WZKM. XIV, S. 55 f. und oben S. 271.) Im Śāṅkhāyana-Śrautasūtra (XV, 16) finden wir die erste Erwähnung eines für die Kauravas unglücklichen Krieges im Kurufelde (A. Ludwig a. a. O. S. 5). Pāṇini kannte nicht nur den Titel »Mahābhārata«, sondern auch die Namen der Haupthelden des Epos; aber es ist nicht möglich, irgendwelche Schlüsse auf den Umfang und Inhalt des dem Pāṇini bekannten Mahābhārata aus den kärglichen Andeutungen zu ziehen.

³⁾ Siehe oben S. 259. E. Windisch, Māra und Buddha (XV. Bd. der Abhandlungen der phil.-hist. Cl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., Leipzig

Die Jātakas, deren metrische Bestandteile (die Gāthās) zum Tipiṭaka gehören, verraten eine Bekanntschaft mit der Kṛṣṇa-Sage, aber nicht mit dem Harivamśa und dem Mausalaparvan des Mahābhārata¹⁾. Die im Jātakabuch vorkommenden Namen Pāṇḍava, Dhanañjaya (im Mahābhārata ein gewöhnlicher Beiname des Arjuna), Yudhiṣṭhila (Pāliform für Yudhiṣṭhira), Dhatarattha (Pāliform für Dhṛtarāṣṭra), Vidhura oder Vidhūra (der Vidura des Mahābhārata), ja selbst die in demselben vorkommende Erzählung von der Gattenselbstwahl und Fünfmänner-ehe der Draupadī bezeugen nicht nur keine Bekanntschaft mit dem Mahābhārata, sondern eher das Gegenteil. Denn Pāṇḍava erscheint im Jātaka als Name eines Pferdes, Dhṛtarāṣṭra als Name eines Flamingos, Dhanañjaya und Yudhiṣṭhira werden nur als Kurukönige genannt, die in Indraprastha residierten, und Vidura ist ein weiser Mann, der bald als Hauspriester, bald als Minister am Hofe des Dhanañjaya oder des Yudhiṣṭhira auftritt. Draupadī aber, eine der herrlichsten Frauengestalten des Epos, erscheint im Jātaka als Beispiel weiblicher Verworfenheit, da sie sich mit ihren fünf Männern nicht begnügt, sondern noch mit einem buckligen Diener Ehebruch treibt.

Aus diesen Tatsachen muß man wohl schließen, daß es ein Epos Mahābhārata, d. h. ein episches Gedicht, welches von dem Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas und von der Schlacht

1895) S. 222 ff. und T. W. Rhys Davids, Buddhist India, London 1903, S. 180 ff. Rezitationen von Ākhyānas werden im Brahmajālasutta (Dialogues of the Buddha, translated from the Pāli by T. W. Rhys Davids, London 1899, S. 8) neben Unterhaltungen und Schaustellungen, die der Mönch vermeiden soll, aufgeführt. Wären, wie der Kommentator sagt, darunter Rezitationen des Mahābhārata und des Rāmāyaṇa zu verstehen, so hätte der Verfasser diese gewifs mit Namen genannt.

¹⁾ Das hat H. Lüders in ZDMG, Bd. 58, S. 687 ff. nachgewiesen. Vgl. auch E. Hardy in ZDMG, Bd. 53, S. 25 ff. Die Kṛṣṇa-Sage wird im Ghatajātaka (Nr. 454) erzählt; eine Anspielung auf sie enthält auch das Jātaka Nr. 512. Die Jainas haben — nach Jacobi (Berichte des VII. internat. Orientalistenkongresses in Wien 1886, S. 75 ff. und ZDMG, Bd. 42, 1888, S. 493 ff.) — die Kṛṣṇa-Sage nicht nur gekannt, sondern bereits im 3. oder 2. Jahrhundert v Chr. den Kṛṣṇa-Kult in ihre Religion aufgenommen, indem sie den Kṛṣṇa in die Zahl ihrer Heiligen einreiheten. Das beweist aber nichts für das Alter des Mahābhārata.

im Kurufelde handelte und den Titel »Bhārata« oder »Mahā-bhārata« führte, vor dem Abschluß des Veda nicht gegeben haben könne; daß hingegen ein solches Gedicht im 4. Jahrhundert v. Chr. schon existiert haben muß, da die Sūtrawerke von Śāṅkhāyana, Āśvalāyana und Pāṇini vor diese Zeit gesetzt werden müssen. Da aber der im 3. und 4. Jahrhundert v. Chr. entstandene Pālikanon der Buddhisten nur eine ganz oberflächliche, wenn irgendeine Kenntnis des Mahābhārata verrät, dürfte es damals im östlichen Indien, wo die buddhistische Litteratur entstand, noch wenig bekannt gewesen sein.

Wir haben aber gesehen, daß manche Elemente unseres jetzigen Mahābhārata bis in die vedische Zeit zurückreichen, und daß vieles, namentlich in den lehrhaften Abschnitten, aus einem litterarischen Gemeinbesitz geschöpft ist, aus welchem auch Buddhisten und Jainas (wohl schon im 5. Jahrhundert v. Chr.) geschöpft haben¹⁾.

Endlich muß noch erwähnt werden, daß nicht nur die in dem Epos geschilderten Ereignisse, sondern auch die zahllosen Namen von Königen und Königsgeschlechtern — so sehr auch manche der Ereignisse und viele der Namen den Anschein des Geschichtlichen erwecken — doch im wahren Sinne des Wortes der indischen Geschichte nicht angehören. Die politische Geschichte Indiens beginnt mit den Königen Bimbisāra und Ajātasattu, die uns als Zeitgenossen des Buddha verbürgt sind. Allenfalls kann man noch den in den Purāṇas erwähnten Königen der Śaiśunāga- und Nandadynastien geschichtlichen Charakter zuschreiben²⁾. Mit dem großen König Candragupta

¹⁾ Siehe oben S. 261, 352 f., 358, 360. Über die Rṣyaśrīga-Legende im Jātaka vgl. oben S. 342 ff. und H. Lüders in der dort angeführten Abhandlung. Eine andere Legende, welche das Mahābhārata (I, 107 f.) mit dem Jātaka (Nr 444) gemein hat, ist die von Māṇḍavya, der zur Strafe dafür, daß er einmal als Kind eine Fliege mit einem Dorn aufgespießt hat, für einen Räuber gehalten und gepfählt wird. (Vgl. L. Scherman, Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur, Leipzig 1892, S. 53 f.) Im Jātaka ist dieser Māṇḍavya ein Freund des Kaṇhadīpāyana (d. h. des Kṛṣṇa Dvāipāyana Vyāsā).

²⁾ Nach V. A. Smith, The Early History of India (Oxford 1904) S. 41 wäre die Begründung der Śaiśunāgadynastie um 600 v. Chr., der Regierungsantritt Bimbisāras um 519 v. Chr. und die Begründung der Nandadynastie um 361 v. Chr. anzusetzen.

(321 v. Chr.), dem Begründer der Mauryadynastie, betreten wir dann festen geschichtlichen Boden in Indien. Von allen diesen geschichtlichen Persönlichkeiten ist im Mahābhārata keine Spur zu finden¹⁾. Dieser »vorgeschichtliche« Charakter der Erzählung und der Helden weist doch auf ein hohes Alter des Epos hin.

Zusammenfassend können wir also über das Alter des Mahābhārata folgendes sagen:

1. Einzelne Sagen, Legenden und Dichtungen, welche in das Mahābhārata aufgenommen wurden, gehen bis in die Zeit des Veda zurück.
2. Ein Epos »Bhārata« oder »Mahābhārata« hat es aber in vedischer Zeit nicht gegeben.
3. Viele moralische Erzählungen und Sprüche, welche unser Mahābhārata enthält, gehören der Asketendichtung an, aus welcher vom 6. Jahrhundert v. Chr. an auch Buddhisten und Jainas geschöpft haben.
4. Wenn zwischen dem 6. und 4. Jahrhundert v. Chr. ein Epos Mahābhārata schon bestanden hat, so war es im Heimatland des Buddhismus noch nicht bekannt.
5. Sicher bezeugt ist ein Epos Mahābhārata vor dem 4. Jahrhundert v. Chr. nicht.
6. Zwischen dem 4. Jahrhundert v. Chr. und dem 4. Jahrhundert n. Chr. hat sich — wahrscheinlich allmählich — die Umwandlung des Epos Mahābhārata in unser jetziges Sammelwerk vollzogen.
7. Im 4. Jahrhundert n. Chr. hatte das Werk im großen und ganzen schon seinen gegenwärtigen Umfang, Inhalt und Charakter.
8. Aber kleinere Änderungen und Zusätze sind auch in den späteren Jahrhunderten immer noch gemacht worden.
9. Ein Zeitalter des Mahābhārata gibt es nicht, sondern das Alter eines jeden Stükkes muß für sich bestimmt werden.

1) E. W. Hopkins (im »Album Kern«, S. 249 ff.) glaubt allerdings Anspielungen auf die Mauryas, Aśoka und Candragupta im Mahābhārata zu finden. Aber warum sollten diese so versteckt sein?

Das Rāmāyaṇa¹⁾, Volksepos und Kunstdichtung zugleich.

In mehr als einer Beziehung unterscheidet sich das Rāmāyaṇa wesentlich vom Mahābhārata. Vor allem hat es einen viel geringeren Umfang und eine viel grösere Einheitlichkeit. Während das Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt kaum noch als ein eigentliches Epos bezeichnet werden kann, ist das Rāmāyaṇa auch in der Form, in der es uns heute vorliegt, noch ein ziemlich einheitliches Heldengedicht. Während ferner die einheimische Überlieferung den Vyāsa, einen ganz mythischen Seher der Vorzeit, der zugleich der Sammler der Vedas und der Purāṇas gewesen sein soll, zum Verfasser oder Herausgeber des Mahābhārata macht, bezeichnet sie einen Dichter namens Vālmīki als den Verfasser des Rāmāyaṇa; und wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daß ein Dichter dieses Namens wirklich gelebt und die im Munde der Barden verstreut lebenden Gesänge von Rāma zuerst in die Form eines einheitlichen Gedichtes gegossen hat. Diesen Vālmīki nennen die Inder »den ersten Kunstdichter« (ādikāvi), sowie sie das Rāmāyaṇa gerne als »das erste Kunstgedicht« (ādikāvya) bezeichnen. In der Tat führen die Anfänge der epischen Kunstdichtung auf das Rāmāyaṇa zurück, und Vālmīki ist stets das Vorbild geblieben, dem alle späteren indischen Kunstdichter bewundernd nachstrebten. Das Wesentliche der indischen Kunstdichtung, des sogenannten Kāvya, besteht darin, daß in ihr auf die Form gröseres Gewicht gelegt wird als auf Stoff und Inhalt der Dichtung, daß sogenannte Alāmkaras, d. h. »Schmuckmittel«, wie Vergleiche, poetische Figuren, Wortspiele usw. in großem Maße, ja im Übermaße verwendet werden. Da werden Vergleiche über Vergleiche gehäuft; und Schilderungen, insbesondere Natur-

¹⁾ Die Probleme des Rāmāyaṇa hat zuerst eingehend behandelt Albrecht Weber, »Über das Rāmāyaṇa« (Abhandlungen der Berliner Akademie aus dem Jahre 1870, S. 1—88). Grundlegend und zum Teil auch den folgenden Kapiteln zugrunde liegend ist Hermann Jacobi, Das Rāmāyaṇa, Geschichte und Inhalt. Bonn 1893. Einen guten Überblick über die ganze Rāmalitteratur gibt Al. Baumgartner S. J., Das Rāmāyaṇa und die Rāmalitteratur der Inder. Freiburg i. B. 1894. Manche gute Bemerkungen hat auch C. V. Vaidya, The Riddle of the Ramayana, Bombay und London 1906.

schilderungen, werden mit immer neuen Bildern und Gleichnissen unendlich ausgesponnen. Von diesen und anderen Eigentümlichkeiten der klassischen Kunstpoesie finden wir im Rāmāyaṇa bereits die ersten Anfänge. Während wir also im Mahābhārata eine Mischung von volkstümlicher Epik und theologischer Lehrdichtung (Purāṇa) sehen konnten, stellt sich uns das Rāmāyaṇa als ein Mittelding zwischen Volksepos und Kunstdichtung dar.

Ein wahres Volksepos ist es, ebenso wie das Mahābhārata, weil es gleich diesem Eigentum des ganzen indischen Volkes geworden ist und — wie kaum ein zweites Gedicht der gesamten Weltliteratur — Jahrhunderte hindurch das ganze Denken und Dichten des Volkes beeinflusst hat. In der (später hinzugedichteten) Einleitung zu dem Epos wird erzählt, daß Gott Brahman selbst den Dichter Vālmīki aufgefordert habe, die Taten des Rāma in Versen zu besingen; und der Gott habe ihm das Versprechen gegeben:

„So lang' die Berge stehn, so lang'
Die Flüsse auf der Erde sind:
So lange wird in dieser Welt
Das Lied von Rāma weiter leben .

Dieses Wort hat sich bis zum heutigen Tage als ein wahrhaft prophetisches erwiesen. Seit mehr als zweitausend Jahren hat sich das Gedicht von Rāma in Indien lebendig erhalten, und es lebt fort in allen Schichten und Klassen des Volkes. Hoch und niedrig, Fürst und Bauer, der Landedelmann wie der Kaufmann und der Handwerker, Prinzessinnen und Hirtenmädchen sind wohlvertraut mit den Gestalten und Geschichten des großen Epos. Die Männer erheben sich an den ruhmreichen Taten und erbauen sich an den weisen Reden des Rāma; die Frauen lieben und preisen Sītā als das Ideal der Gattentreue, der höchsten Frauertugend. Jung und alt aber ergötzt sich an den Wundertaten des treuherzigen Affen Hanumat und nicht minder an den schaurigen Märchen von menschenfressenden Riesen und zauberkräftigen Dämonen. Volkstümliche Redensarten und Sprichwörter geben Zeugnis von der Vertrautheit des Volkes mit den Geschichten des Rāmāyaṇa. Aber auch die Lehrer und Meister der verschiedenen religiösen Sekten berufen sich auf das Rāmāyaṇa und schöpfen aus ihm, wenn sie religiöse und moralische Lehren im Volke verbreiten wollen. Und die Dichter

aller späteren Zeit, von Kālidāsa bis auf Bhavabhūti, haben immer wieder aus dem Rāmāyaṇa ihre Stoffe geschöpft und sie neu bearbeitet. Wenn wir zur neuindischen Litteratur der Volks-sprachen kommen, so finden wir schon im Anfang des 12. Jahr-hunderts eine Tamilübersetzung des Sanskritepos, und bald folgen Nachdichtungen und Übersetzungen in den Volks-sprachen vom Norden bis zum Süden Indiens. Das auf dem alten Epos be-ruhende religiös-philosophische Hindigedicht Rām-carit-manās, um 1631 von dem berühmten Tulsī Dās verfaßt, ist für Millionen von Indern geradezu ein Evangelium geworden. Generationen von Hindus in allen Teilen Indiens haben die alte Sage von Rāma in solchen modernen Übersetzungen kennen gelernt. In den Häusern der Reichen werden noch in unseren Tagen Rezitationen des Gedichtes veranstaltet. Auch dramatische Bearbeitungen der Geschichte von Rāma, wie solche schon im Harivamśa erwähnt werden (oben S. 386 A.), kann man in Dörfern und Städten Indiens bei religiösen Festen noch heute aufgeführt sehen. So wird im nördlichen Indien, z. B. in Lahore, all-jährlich das Dasahrafest durch das »Rāmaspiel« (Rām Lila) ge-feiert, bei welchem die beliebtesten Szenen aus dem Rāmāyaṇa vor einer ungeheuren Zuschauermenge zur Aufführung gelangen¹⁾. Ob die weit über Indien verbreitete Verehrung des Affenkönigs Hanumat als einer Lokalgottheit und die Affenverehrung über-haupt auf die Volkstümlichkeit des Rāmāyaṇa zurückzuführen ist, oder ob umgekehrt die hervorragende Rolle, welche die Affen in der Rāmasage spielen, aus einem älteren Affenkult erklärkt werden muß, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß ein Bild des Affenkönigs Hanumat in keinem größeren Dorfe Indiens fehlt, und daß es in vielen Tempeln von Affen wimmelt, die mit großer Schonung und Liebe behandelt werden. Dies ist namentlich in Oude, der alten Residenzstadt des Rāma, der Fall²⁾.

¹⁾ Eine lebendige Schilderung dieses Festes nach eigener An-schauung gibt J. C. Oman, The Great Indian Epics, the Stories of the Ramayana and the Mahabharata. London 1899, S. 75 ff. Ziemlich verworren ist die Schilderung von F. Reuleaux, Eine Reise quer durch Indien im Jahre 1881. Berlin 1884, S. 68 f., 231.

²⁾ Vgl. W. Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India, Allahabad, 1894, S. 51 ff. W. J. Wilkins, Hindu Mythology

Rāma selbst, der Held des Rāmāyaṇa, wurde gewiß erst nachträglich zu einer Inkarnation des Gottes Viṣṇu gemacht und dann als Halbgott verehrt. Dafs dann auch das von diesem halbgöttlichen Rāma handelnde Epos den Charakter eines heiligen Buches annahm, kann uns nicht überraschen. So heifst es denn gleich in dem (natürlich nicht von Vālmīki herrührenden) ersten Gesang:

„Wer diese reine, sündenvernichtende, heilige, mit den Vedas vergleichbare Geschichte von Rāma liest, wird von allen Sünden befreit.

Der Mann, der dieses lebenspendende Erzählungswerk (ākhyāna), das Rāmāyaṇa, liest, wird nach seinem Hinscheiden samt Kindern und Kindeskindern und seinem ganzen Anhang im Himmel selig werden.

Ein Brahmane, der es liest, wird redegewaltig, ein König erlangt Herrschaft über die Erde, ein Kaufmann macht mit seinen Waren gute Geschäfte und ein Śūdra selbst gelangt zu Gröfse.“

Bezeichnend ist auch die Sage von Dāmoḍara II., einem König von Kaschmir, der durch einen Fluch in eine Schlange verwandelt wurde und nicht früher von dem Fluche befreit werden kann, bis er das ganze Rāmāyaṇa an einem einzigen Tage sich hat vorlesen lassen¹⁾.

Aber gerade die Volkstümlichkeit des Rāmāyaṇa ist, wie beim Mahābhārata, wieder nur ein Grund dafür, dafs uns das Gedicht nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern durch Zusätze und Änderungen vermehrt und vielfach entstellt überliefert ist. Das Werk, so wie es uns vorliegt, besteht aus 7 Büchern und enthält ungefähr 24000 Doppelverse (Ślokas): was aber von diesen alt oder jung bezw. echt oder unecht ist, werden wir erst entscheiden können, wenn wir einen kurzen Überblick über den Inhalt des Gedichtes gegeben haben.

Inhalt des Rāmāyaṇa²⁾.

Das erste Buch, Bālakāṇḍa (»Abschnitt von der Kindheit«) genannt, beginnt mit einer Einleitung über die

2nd. ed. Calcutta 1882, S. 405. Paul Deussen, Erinnerungen an Indien, Kiel 1904, S. 128.

¹⁾ Kalhaṇas Rājatarāṅgiṇī I, 166.

²⁾ Eine vollständige deutsche Übersetzung gibt es nicht. Es gibt eine italienische Übersetzung von Gaspare Gorresio, Parigi 1847—1858 (5 Bände), eine französische von H. Fauche, Paris

Entstehung des Gedichtes und erzählt die Jugendgeschichte des Rāma¹⁾. Aber genau so wie im Mahābhārata wird auch in diesem Buche der Gang der Erzählung durch die Einfügung zahlreicher brahmanischer Mythen und Legenden unterbrochen; und manche von diesen sind dieselben, die in verschiedenen Versionen auch im Mahābhārata vorkommen. So genügt eine Erwähnung des Ṛṣyaśṛṅga, um die uns schon bekannte Legende zu erzählen²⁾. Das Auftreten von Vasiṣṭha und Viśvāmitra gibt Anlaß zur Erzählung von zahlreichen auf diese altberühmten Ṛṣis bezüglichen Sagen. So wird namentlich die Geschichte von Viśvāmitras Bußübungen, die er vollzog, um Brahmane zu werden, sowie von den Versuchungen dieses Ṛṣi durch die Apsaras Menakā und Rambhā ausführlich erzählt³⁾. Zum Viśvāmitra-Sagenkreis gehört auch die alte Sage von Šunahṣepa⁴⁾. Von anderen Mythen und Sagen seien noch erwähnt die von der Zwerginkarnation des Gottes Viṣṇu (I, 29), von der Geburt des Kriegsgottes Kumāra oder Kārttikeya (I, 35—37), von den 60 000 Söhnen des Sagara

1854—1858 (9 Bände), eine englische in Versen von Ralph T. H. Griffith, Benares und London 1870—1874 (5 Bände), neu gedruckt in 1 Bd. Benares 1865, und eine englische Prosaübersetzung von Manmatha Nath Dutt, Calcutta 1892—94 (7 Bände). Eine abgekürzte Wiedergabe des ganzen Gedichtes in schönen englischen Versen ist Romesh Dutts prächtiges Buch 'Ramayana, The Epic of Rama, Prince of India, condensed into English Verse', London 1900. Inhaltsangaben in den (oben S. 404 A.) genannten Werken von Jacobi und Baumgartner. In gedrängtester Kürze hat F. Rückert in dem Gedicht 'Ramas Ruhm und Sitas Liebesleid' (Ges. poetische Werke in 12 Bänden, Frankfurt a. M. 1868, III, 268 ff.) den Inhalt wiedergegeben.

¹⁾ Nur dieses erste Buch ist vollständig in deutsche Prosa übertragen von J. Menrad, »Rāmāyana, das Lied vom König Rāma, ein altindisches Heldengedicht des Vālmiki« usw., München 1897.

²⁾ I, 9—11. Übersetzt von Otto Wilmans in »Polyglotte der Orientalischen Poesie« von H. Jolowicz, 2. Ausg. Leipzig 1856, S. 83 ff. Vgl. H. Lüders in den Nachrichten der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1897, Heft 1, S. 18 ff. und oben S. 342 ff.

³⁾ I, 51—65. Übersetzt von Franz Bopp, über das Conjugationssystem der Sanskritsprache usw. Frankfurt a. M. 1816, S. 159 ff. Aus dieser Übersetzung lernte Heine die Sage kennen, oben S. 346.

⁴⁾ I, 62, vgl. oben S. 183 ff.

(des Ozeans) und der Herabkunft der Gaṅgā vom Himmel¹⁾ und von der Quirlung des Ozeans durch die Götter und Dämonen²⁾.

Aus der Einleitung sei nur die hübsche Geschichte von der Erfindung des Śloka³⁾ hervorgehoben:

Vālmīki wandelt am Ufer eines Flusses durch den Wald. Da bemerkte er ein Brachvogelpärchen, welches lieblich singend im Grase umherhüpft. Plötzlich kommt ein böser Jäger daher und tötet das Männchen mit seinem Pfeile. Wie nun der Vogel sich in seinem Blute wälzt und das Weibchen in kläglichen Tönen um ihn jammert, wird Vālmīki von tiefstem Mitleid ergriffen, und seiner Brust entringt sich ein Fluch gegen den Jäger. Die Worte des Fluches aber nehmen von selbst die Form eines Śloka an, und Gott Brahman beauftragt den Dichter, die Taten des Rāma eben in diesem Versmaße zu besingen.

Über die Jugendgeschichte des Rāma wird im ersten Buch folgendes erzählt:

Im Lande der Kosala (nördlich vom Ganges in der Stadt Ayodhyā (dem heutigen Oude) herrschte ein mächtiger und weiser König, namens Daśaratha. Dieser war lange Zeit kinderlos. Da entschloß er sich, ein Pferdeopfer darzubringen. Der Seher Rṣyaśringa ward als Opferleiter für dieses große Opfer gewonnen, und er bringt eine besonders zauberkräftige, die Erzeugung von Söhnen bewirkende Opferspende dar. Gerade zu der Zeit hatten die Götter im Himmel von dem Dämon Rāvaṇa viel zu leiden. Sie wenden sich daher an Viṣṇu mit der Bitte, er möge Mensch werden, um als solcher den Rāvaṇa zu töten. Viṣṇu willigt ein und entschließt sich, als Sohn des Daśaratha auf der Erde geboren zu werden. Nachdem also das Pferdeopfer vollendet war, gebaren dem König Daśaratha seine drei Frauen vier Söhne: Kausalyā gebar den Rāma (in welchem Viṣṇu sich verkörpert hatte), Kaikeyī den Bharata, Sumitrā den Lakṣmaṇa und den Śatrughna. Von diesen vier Prinzen war Rāma, der Älteste, der erklärte Liebling des Vaters. Von Jugend auf aber war Lakṣmaṇa dem älteren Bruder aufs innigste zugetan. Er war wie sein zweites Leben und tat alles, was er ihm nur an den Augen absehen konnte.

¹⁾ I, 38—44. Dieses Stück hat schon A. W. von Schlegel in seiner »Indischen Bibliothek« I (Bonn 1823), S. 50 ff. übersetzt. Auch A. Hoefer, Indische Gedichte II, 33 ff.

²⁾ I, 45. Vgl. oben S. 332.

³⁾ I, 2. Übersetzt von F. von Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier, S. 266. H. Jacobi (Das Rāmāyaṇa, S. 80 f.) vermutet, daß dieser Sage das Tatsächliche zugrunde liege, daß der epische Śloka in seiner endgültigen Form auf Vālmīki zurückgehe.

Als die Söhne herangewachsen waren, kam der große Ṛṣi Viśvāmitra an den Hof des Daśaratha. Mit ihm zogen Rāma und Laksmaṇa aus, um Dämonen zu töten, wofür sie von dem Ṛṣi mit Zauberwaffen belohnt wurden. Viśvāmitra geleitet die Prinzen auch an den Hof des Königs Janaka von Videha. Dieser hatte eine Tochter, namens Sītā. Sie war kein gewöhnliches Menschenkind, sondern als der König einst den Acker pflügte, war sie aus der Erde hervorgekommen — daher ihr Name Sītā, „die Ackerfurche“ — und Janaka hatte sie als Tochter aufgezogen. Der König besaß aber einen wunderbaren Bogen und hatte verkünden lassen, dass er seine Tochter Sītā nur demjenigen zur Frau geben werde, der diesen Bogen zu spannen vermöchte. Viele Fürsten hatten es bereits vergebens versucht. Da kam Rāma und spannte den Bogen, so dass er mit Donnergetöse entzweibrach. Hocherfreut gibt ihm der König seine Tochter zur Frau. Daśaratha wird benachrichtigt und herbeigeholt, worauf unter großem Jubel die Hochzeit von Rāma und Sītā gefeiert wird. Und viele Jahre lebten die beiden in Glück und Wonne.

Die eigentliche Verwicklung beginnt mit dem zweiten Buch, welches die Ereignisse am Königshofe von Ayodhyā schildert und daher Ayodhyā-Kāṇḍa betitelt ist¹⁾:

Als Daśaratha sein Alter herannahen fühlte, beschloss er, seinen Lieblingssohn Rāma zum Thronnachfolger einzusetzen und ließ durch seinen Hauspriester Vasiṣṭha alle zur Weihe nötigen Vorbereitungen treffen. Das bemerkte die bucklige Zofe der Königin Kaikeyī, und diese stiftet ihre Herrin an, dass sie beim König die Einsetzung ihres eigenen Sohnes Bharata zum Thronnachfolger durchsetze. Der König hatte ihr einmal zwei Wünsche freigestellt, die sie sich bisher noch vorbehalten hat. Nun verlangt sie von dem König, dass er den Rāma auf vierzehn Jahre verbanne und ihren Sohn Bharata zum Thronfolger bestimme. Der König ist niedergeschmettert, aber Rāma selbst, sobald er von der Sache erfährt, zögert keinen Augenblick, in die Verbannung zu gehen, damit nur sein Vater keinen Wortbruch begehe. Vergebens suchen seine Mutter Kausalyā und sein Bruder Laksmaṇa ihn zurückzuhalten. Er besteht darauf, dass es seine höchste Pflicht sei, dem Vater zur Erfüllung seines Versprechens beihilflich zu sein. Als bald teilt er auch seiner Gemahlin Sītā mit, dass er entschlossen sei, als Verbannter in den Wald zu gehen. Sie aber fordert er auf, dem Bharata gegenüber freundlich zu sein, am Hofe des Daśaratha fromm und enthaltsam zu leben und dem Vater und den Müttern²⁾ gehorsam zu dienen. Sītā aber antwortet ihm in einer

¹⁾ Eine freie und gekürzte poetische Bearbeitung dieses Buches ist „Rāma, ein indisches Gedicht nach Walmiki“, deutsch von Adolf Holtzmann. 2. Aufl., Karlsruhe 1843.

²⁾ Es ist interessant, dass Rāma stets von allen Frauen seines Vaters als seinen „Müttern“ spricht

herrlichen Rede über die Pflichten der Ehefrau, daß nichts sie abhalten werde, ihm in den Wald zu folgen:

»Denn nicht dem Vater, nicht dem Sohn, der Mutter nicht und nicht sich selbst,

Nur dem Gemahle soll das Weib im Leben folgen und im Tod. Wenn heute du, o Raghaver¹⁾, zum wilden Walde wandern willst. So brech' ich vor dir her das Gras, daß nicht sein scharfer Halm dich sticht . . .

Jahrhunderte verschwinden mir, wenn ich bei dir bin, wie ein Tag. Im Himmel selbst vermöcht' ich nicht zu leben, Rama, fern von dir;

Und ohne dich kenn' ich kein Glück, und keinen Himmel ohne dich.²⁾

Rāma schildert ihr alle Schrecken und Gefahren des Waldes, um sie von ihrem Entschlusse abzubringen. Sie aber bleibt fest und will von einer Trennung nichts wissen; wie Sāvitri einst dem Satyavat folgte, so wolle sie von ihm nicht weichen.

Da willigt Rāma endlich ein, daß Sītā mit ihm in den Wald ziehe. Der treue Lakṣmaṇa läßt sich selbstverständlich auch nicht davon abbringen, dem Bruder in die Verbannung zu folgen. Nur in Bastgewänder gehüllt, ziehen die Verbannten unter der Teilnahme der ganzen Bevölkerung in den Wald.

König Daśaratha aber kann den Schmerz um den Verlust des Sohnes nicht verwinden. Wenige Tage, nachdem Rāma in die Verbannung gezogen war, erwacht um Mitternacht der König aus unruhigem Schlafe. Da erinnert er sich eines in seiner Jugend begangenen Frevels; er erzählt der Kausalyā, wie er einst auf der Jagd aus Versehen einen jungen Einsiedler getötet, und wie dessen blinder Vater ihm geflucht habe, er solle aus Kummer über den Verlust seines Sohnes sterben. Nun geht dieser Fluch in Erfüllung:

»Mein Gedächtnis schwindet und ich sehe
Schon des Todesgottes Boten, wie sie
An mein Lager treten: o wenn Rāma
Mich nur einmal noch mit seiner lieben
Hand berührte, wenn ich nur noch einmal
Des Zurückgekehrten Stimme hörte,
Neues Leben würde das mir schenken,
Wie wenn halb Verschmachteten nun auf einmal
Himmelsfrucht gereicht wird: aber sage,
Gibt es einen herben Schmerz als diesen.
Dafs ich in den letzten Augenblicken
Rāmas teures Angesicht nicht sehe? . . .

¹⁾ Rāghava, Nachkomme des Raghu, d. i. Rāma.

²⁾ II, 27. Nach Holtzmann, 'Rama', 815 ff.

Also, des verbannten Sohns gedenkend,
Nach dem Fernen schmachtend, lag der König
Im Verscheiden, gleich den Nachtgestirnen,
Wenn sie in dem Morgenstrahl erblassen,
Auf dem Lager da. 'O Rāma! Rāma!' —
Seufzt' er nochmals — 'o mein Sohn!' Stets matter
Werdend, haucht' er den geliebten Namen,
Und Kausalyā, seine Gattin, lauschte
Angstvoll seinen letzten Atemzügen . . .

Nach dem Fluche jenes frommen Büßers,
Dem er einst den Sohn getötet hatte,
War der König Daśaratha also
Selbst im Kummer um den Sohn verschieden.¹⁾

Nach dem Tode des Königs wird Bharata, der in Rājagṛha weilt, herbeigeholt und von seiner Mutter Kaikeyī sowie von den Räten aufgefordert, den Thron zu besteigen. Bharata aber will davon nichts wissen, sondern erklärt ganz entschieden, dass die Herrschaft dem Rāma zukomme und er ihn zurückbringen wolle. Mit grossem Gefolge macht er sich auf, den Bruder abzuholen. Währenddessen weilt Rāma im Citrakūṭagebirge und schildert eben der Sītā die Schönheiten der Landschaft²⁾, als man Staubwolken aufwirbeln sieht und den Lärm eines nahenden Heeres vernimmt. Lakṣmaṇa steigt auf einen Baum und sieht das Heer des Bharata herankommen. Er glaubt, es handle sich um einen feindlichen Angriff und gerät in mächtigen Zorn. Aber bald bemerkt er, dass Bharata sein Heer zurücklässt und allein herankommt. Er nähert sich dem Rāma, wirft sich ihm zu Füßen, und die Brüder umarmen einander. Nun berichtet Bharata mit vielen Tränen und Anklagen gegen sich selbst und seine Mutter Kaikeyī dem Rāma den Tod des Vaters und fordert ihn auf, zurückzukehren und die Herrschaft anzutreten. Rāma sagt, er könne weder ihm noch seiner Mutter einen Vorwurf machen; was aber der Vater angeordnet, das müsse ihm auch jetzt noch teuer sein, und von seinem Entschluss, vierzehn Jahre im Walde zu verbringen, werde er nie und nimmer abgehen. Vergebens sind alle Bitten des Bharata, der ihn an den Hingang des Vaters erinnert. Rāma bringt unter vielen Wehklagen die Totenspenden für den Dahingeschiedenen dar, bleibt aber in seinem Entschluss fest. Den wehklagenden Bruder tröstet Rāma mit einer herrlichen Rede über die naturnotwendige Vergänglichkeit des Daseins und die Unvermeidlichkeit des Todes, die jede Klage als unvernünftig erscheinen lasse.

¹⁾ Übersetzt von Ad. Friedr. Grafen von Schack, Stimmen vom Ganges (Stuttgart 1877) S. 106—119: »Der Tod des Dasaratha.«

²⁾ II, 94. Eine prächtige Naturschilderung, wie sie im Rāmāyaṇa nicht selten sind.

»Zerrinnen muß, was aufgehäuft, und sinken, was erhaben ist;
Sich trennen, was verbunden ist, und sterben, was da Leben hat.
Wie jede Frucht, indem sie reift, dem sichern Fall entgegengeht,
So kommt der Mensch von der Geburt dem Tode näher jeden Tag;
Und wie ein festgestütztes Haus doch endlich morsch zusammenstürzt,
So schwindet auch der Mensch dahin, dem Tod und Alter untertan.
... Im weiten Meere treffen sich zwei Splitter Holz; für kurze Zeit
Sind sie beisammen, bis die Flut sie wieder auseinandertreibt.
So Gattinnen und Kinder auch, Verwandte, Freunde, Hab' und Gut;
Sie kommen und sind wieder fern, urplötzlich trifft uns ihr Verlust...
Da unsre Lebenszeit verstreckt, wie Wasser, das zurück nicht fließt,
So suche man das eig'ne Heil und seiner Untergeb'nen Glück.«¹⁾

Auch die Räte kommen herbei, um den Rāma aufzufordern, daß er die Herrschaft antrete. Einer von diesen, Jābāli, ein arger Ketzer und Vertreter nihilistischer Ansichten, sucht ihm seine moralischen Bedenken auszureden. Jeder lebe nur für sich, um Vater und Mutter brauche man sich nicht zu kümmern, mit dem Tode sei alles aus, das Gerede von einem Jenseits werde nur von schlauen Priestern verbreitet, um Geschenke zu erhalten, — darum möge er nur seinen Verstand zu Rate ziehen und den Thron besteigen. Entschieden weist Rāma diese Lehren des Nihilisten²⁾ zurück. Aber auch die Vorstellungen des frommen Priesters Vasiṣṭha vermögen ihn nicht umzustimmen. Und schließlich muß sich Bharata dazu bequemlen, die Herrschaft für Rāma zu führen. Rāma übergibt ihm seine Sandalen als Symbol der Herrschaft³⁾, und Bharata kehrt nach Ayodhyā zurück, wo Rāmas Sandalen als Vertreter des Königs feierlich auf den Thron gesetzt werden, während er selbst nach Nandigrāma übersiedelt, um

¹⁾ II, 105, 16 ff. nach Holtzmann, »Rāma«, 1930 ff. Sprüche dieser Art gehören zu dem schon öfter erwähnten Gemeinbesitz indischer Dichter. Sie begegnen uns fast wörtlich wieder im Mahābhārata, in Purāṇas, in der Rechtslitteratur (z. B. Viṣṇusmṛti XX, 32), in der buddhistischen Spruchweisheit, in den Sprüchen des Bhartṛhari usw. Die Trostrede des Rāma bildet auch den Kern des Dasaratha-Jātaka; vgl. unten S. 433.

²⁾ Der Ausdruck entspricht genau dem Sanskrit nāstika ‚einer der lehrt, daß es nichts gibt (nāsti)‘. Hier werden dem Rāma die Worte in den Mund gelegt: »Wie ein Dieb ist der Buddha, und der Tathāgata, wisse, ist ein Nāstika.« Dieser nicht einmal in allen Rezensionen vorkommende Vers ist längst als entschieden unecht erwiesen (Jacobi a. a. O. S. 88 f.).

³⁾ Über den Schuh als Rechtssymbol im altnordischen und altdutschen Recht vgl. Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Aufl., 1890, I. 213 ff. Schon A. Holtzmann vergleicht die auffallend ähnliche hebräische Sitte, Ruth 4, 7.

von dort aus für Rāma als dessen Stellvertreter die Regierungs-geschäfte zu besorgen.

Mit dem dritten Buche, welches das Waldleben der Verbannten schildert und daher Araṇya-Kāṇḍa, »Wald-abschnitt«, heißt, treten wir gewissermaßen aus der Welt der Wirklichkeit in eine bunte Märchenwelt, die wir bis zum Ende des Gedichtes nicht mehr verlassen. Während uns das zweite Buch das Leben und Treiben an einem indischen Fürstenhof vorführt und von einer Hofintrige ausgeht, wie solche mehr als einmal in Indien wirklich vorgekommen sind — märchenhaft ist dabei höchstens der übertriebene Edelmut der beiden Brüder Rāma und Bharata —, beginnen mit dem dritten Buche die Kämpfe und Abenteuer des Rāma, welche dieser mit märchenhaften Gestalten und dämonischen Wesen zu bestehen hat.

Als die Verbannten längere Zeit in dem Dāṇḍakawalde gelebt hatten, baten die dort lebenden Waldeinsiedler den Rāma um Schutz gegen die Rākṣasas. Rāma verspricht diesen Schutz und beschäftigt sich von da an fortwährend mit Kämpfen gegen diese teuflischen Ungeheuer. Der menschenfressende Riese Virāḍha ist der erste, dem der Garaus gemacht wird¹⁾. Verhängnisvoll für die Verbannten ist das Zusammentreffen mit Śūrpaṇakhā (»Krallen so groß wie Worf-schaufeln habend«²⁾), der Schwester des Rāvaṇa. Diese Teufelin verliebt sich in Rāma und macht ihm Liebesanträge. Er aber verweist sie auf seinen Bruder Laksmana, der noch nicht verheiratet sei³⁾. Laksmana verbittet sich höhnisch ihre Annäherungen. Zornentbrannt will sie die Sītā verschlingen. Da schneidet ihr Laksmana Ohren und Nase ab. Heulend flieht sie zu ihrem Bruder Khara. Dieser zieht zuerst mit 14, dann mit 14 000 Rākṣasas gegen Rāma zu Felde, aber dieser macht sie alle nieder. Nachdem auch Khara gefallen ist, eilt Śūrpaṇakhā nach Laṅkā, einem fabelhaften Lande jenseits des Ozeans⁴⁾, und stachelt ihren Bruder Rāvaṇa, ein zehnköpfiges Ungeheuer und Be-herrscher von Laṅkā, zur Rache gegen Rāma auf. Zugleich schildert sie ihm die wunderbare Schönheit der Sītā in den verlockendsten

¹⁾ Hier folgen (in den Gesängen 8–14) wieder allerlei Legenden, z. B. von dem Ṛṣi Agastya u. a. ganz wie in Buch I und im Mahā-bhārata.

²⁾ Diese Stelle ist einer der vielen Beweise für die Unechtheit des ersten Buches, in welchem erzählt wird, daß die Brüder des Rāma sich zugleich mit diesem verehelichten.

³⁾ Nicht, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt, Ceylon. Erst eine viel spätere Zeit hat Laṅkā mit Ceylon gleichgesetzt. Siehe Jacobi, Rāmāyaṇa, S. 90 ff.

Farben und reizt ihn, sich ihrer zu bemächtigen und sie zu seiner Gattin zu machen. Da macht sich Rāvaṇa auf, fährt mit seinem goldenen Wagen durch die Lüfte über den Ozean hinüber und trifft dort den als Büfser lebenden Mārīca, einen ihm befreundeten Dämon, mit dessen Hilfe es ihm gelingt, Sītā von ihren Beschützern zu trennen und zu rauben. Er entführt sie auf seinem Wagen durch die Lüfte. Sītā ruft laut um Hilfe. Der Geier Jatāyus, ein alter Freund des Daśaratha, kommt herbeigeflogen, es gelingt ihm, den Wagen des Rāvaṇa zu zerschmettern, aber schließlich wird er doch selbst von Rāvaṇa niedergemacht. Der Dämon ergreift Sītā abermals mit seinen Krallen und fliegt mit ihr fort. Wie sie im Fluge durch die Lüfte getragen wird, fallen die Blumen aus ihrem Haar, und die edelstein geschmückten Bänder gleiten von ihren Füßen auf die Erde. Die Bäume, in deren Zweigen der Wind rauscht, scheinen ihr zuzurufen: »Fürchte dich nicht!«; die Lotusse lassen ihre Blütenköpfe hängen, als trauerten sie um die geliebte Freundin; Löwen, Tiger und andere wilde Tiere laufen wie im Zorn hinter dem Schatten der Sītā her; mit tränenüberströmten Gesichtern — den Wasserfällen — und empor gestreckten Händen — den ragenden Gipfeln — scheinen die Berge um Sītā zu jammern. Die erhabene Sonne selbst, indem beim Anblick der geraubten Sītā ihre Strahlen sich verdunkeln und ihre Scheibe verblaßt, scheint zu klagen: »Kein Recht gibt es mehr, keine Wahrheit, keine Rechtschaffenheit, keine Unschuld, wenn Rāvaṇa die Gemahlin des Rāma, die Sītā, raubt« (III, 52, 34—39). Rāvaṇa aber fliegt mit der Geraubten über den Ozean hinüber nach Laṅkā, wo er sie in seinem Frauenhaus unterbringt. Er führt sie in seinem Palaste herum, zeigt ihr all seine Herrlichkeiten und schildert ihr die unermesslichen Reichtümer und Wunderwerke, über die er gebietet. Mit schmeichelnden Worten sucht er sie zu überreden, seine Gattin zu werden. Sītā aber antwortet ihm voll Zorn, daß sie dem Rāma nie die Treue brechen und sich nie von ihm berühren lassen werde. Da droht ihr Rāvaṇa, er werde sie, wenn sie ihm nicht binnen zwölf Monaten zu Willen sei, von den Köchen in Stücke schneiden lassen und zum Frühstück verzehren. Darauf läßt er sie in eine Grotte führen und übergibt sie Rākṣasafrauen zur strengen Bewachung.

Mittlerweile sind Rāma und Lakṣmaṇa zurückgekehrt und finden zu ihrem Entsetzen die Hütte leer. Vergeblich suchen sie Sītā im Walde. Rāma erhebt bittere Klage, er befragt die Bäume, die Flüsse, die Berge und die Tiere — aber keines kann ihm von Sītā Kunde geben. Endlich finden sie die Blumen und Schmucksachen, welche Sītā auf ihrem Fluge fallen gelassen, bald auch die Trümmer von Rāvaṇas Wagen, herumliegende Waffen und andere Spuren eines Kampfes. Rāma glaubt nicht anders, als daß Sītā von Rākṣasas getötet sei, und in wahnsinniger Wut erklärt er, die ganze Welt vernichten zu wollen: Er wolle den Luftraum mit seinen Pfeilen füllen, den Lauf des Windes hemmen, die Strahlen der Sonne vernichten und die Erde in Dunkel hüllen, die Gipfel der Berge herabschleudern, die

Teiche austrocknen, den Ozean zertrümmern, die Bäume entwurzeln; ja die Götter selbst, wenn sie ihm seine Sītā nicht zurückgeben, werde er vernichten. Nur mit Mühe gelingt es dem Lakṣmaṇa, den Rasenden zu beruhigen und ihn zu weiterem Suchen zu veranlassen. Da finden sie den Geier Jāṭāyus, der sich in seinem Blute wälzt. Sterbend erzählt er ihnen noch, was vorgefallen ist, stirbt aber mitten in seiner Erzählung. Gen Süden wandernd stoßen die Brüder auf ein brüllendes, kopfloses Ungeheuer, den Kābandha, den sie von einem auf ihm lastenden Fluche befreien. Zum Danke hierfür gibt er Rāma den Rat, er solle sich mit dem Affenkönig Sugrīva verbünden, der ihm zur Wiedergewinnung der Sītā behilflich sein werde.

Das vierte Buch — das Kiṣkindhā-Kāṇḍa — erzählt von dem Bündnis, welches Rāma mit den Affen schließt, um die Sītā wiederzugewinnen.

Die Brüder gelangen zum Teiche Pampā, dessen Anblick Rāma wehmüdig stimmt. Denn es ist Frühling, und der Anblick der erwachenden Natur erweckt in ihm die Sehnsucht nach der fernen Geliebten¹⁾. Hier treffen sie bald mit dem Affenkönig Sugrīva zusammen. Er erzählt ihnen, dass er von seinem Bruder Vālin der Gattin und der Herrschaft beraubt und aus dem Reiche verjagt worden sei. Rāma und Sugrīva schließen nun ein enges Freundschaftsbündnis. Rāma verspricht dem Sugrīva Hilfe gegen Vālin, während Sugrīva verspricht, dem Rāma bei der Wiedergewinnung der Sītā beizustehen. Vor Kiṣkindhā²⁾, der Residenz des Vālin, kommt es zu einem Kampfe zwischen den feindlichen Affenbrüdern. Rāma kommt dem Sugrīva zu Hilfe und tötet den Vālin. Der Affe Sugrīva wird zum König und Aṅgada, der Sohn des Vālin, zum Thronfolger geweiht.

Unter den Räten des Sugrīva ist aber Hanumat³⁾, der Sohn des Windgottes, der weiseste. Ihm schenkt Sugrīva das größte Vertrauen, und er beauftragt ihn mit der Auffindung der Sītā. Von einer Affenschar unter der Führung des Aṅgada begleitet, macht sich der kluge Hanumat auf den Weg nach dem Süden. Nach mannigfachen Abenteuern treffen sie mit Saṃpāti, einem Bruder des Geiers Jāṭāyus, zusammen. Dieser erzählt ihnen, wie ihm einst, als er mit seinem Bruder um die Wette zur Sonne fliegen wollte⁴⁾, die Flügel

¹⁾ Der ganze erste Gesang ist eine Elegie, die man »Sehnsucht nach der Geliebten im Frühling« betiteln könnte, ganz im Stile der späteren Kunstsposie.

²⁾ Daher der Titel des IV. Buches.

³⁾ Auch Hanūmat. Der Name bedeutet: »Der mit den Kinnbacken«. Nach IV, 66, 24 heißtt er so, weil ihm Indra mit dem Donnerkeil die Kinnbacken zerschlagen hat.

⁴⁾ Gleich dem Ikarus. Dieser Mythos wird erst (IV, 58) nur kurz berührt, dann (IV, 59–63) in einer purāṇaartigen Erweiterung erzählt.

versengt worden seien, so dass er nun hilflos auf dem Vindhyagebirge weilen müsse. Er habe aber gesehen, wie Rāvaṇa die Sītā nach Laṅkā entführt habe. Er beschreibt ihnen die Lage von Laṅkā, und die Affen steigen zum Ozean hinab. Als sie aber die unermüdliche wogende See vor sich sahen, da verzweifelten sie schier, wie sie hinüberkommen könnten. Aṅgada aber heißt sie nicht verzagen, »denn die Verzagtheit tötet den Menschen, wie die wütende Schlange einen Knaben« (IV, 64, 9). Da beraten sie, wer am weitesten springen könne, und es zeigt sich, dass keiner so weit zu springen vermag als Hanumat. Dieser besteigt also den Berg Mahendra und schickt sich an, über den Ozean zu springen.

Das fünfte Buch schildert die wunderbare Insel Laṅkā, die Residenzstadt, den herrlichen Palast und das Frauenhaus des Rāvaṇa, und erzählt, wie Hanumat der Sītā Nachricht von ihrem geliebten Rāma gibt und dabei die Stärke des Feindes auskundschaftet. Den Titel Sundara-Kāṇḍa, »der schöne Abschnitt«, mag das Buch von den vielen poetischen Beschreibungen haben¹⁾, oder weil es noch mehr als alle anderen Bücher des Märchenhaften enthält. Ist schon die ganze zweite Hälfte des Rāmāyaṇa ein »romantisches« Epos, so ist dieses fünfte Buch ganz besonders »romantisch« — und das Romantische ist für den indischen Geschmack immer das Schönste.

Mit einem gewaltigen Sprunge, der den Berg Mahendra in seine Tiefen erzittern macht und alle auf dem Berg lebenden Wesen in Angst und Schrecken versetzt, erhebt sich der Affe Hanumat in die Lüfte und fliegt über den Ozean dahin. Nach einem viertägigen Fluge, auf dem er verschiedene Abenteuer erlebt und Wundertaten verrichtet, erreicht er endlich Laṅkā. Von einem Berge aus betrachtet er die Stadt, die ihm fast uneinnehmbar erscheint. Er macht sich so klein wie eine Katze²⁾ und dringt nach Sonnenuntergang in die Stadt ein. Er besichtigt die ganze Dämonenstadt, den Palast des Rāvaṇa und den wunderbaren Wagen Puṣpaka genannt, auf dem der Rākṣasa durch die Luft zu fahren pflegt. Er dringt auch in Rāvaṇas Frauenhaus ein, wo er den mächtigen Dämonenfürsten inmitten seiner Schönen ruhend erblickt³⁾. Nach langem vergeblichem Suchen findet

¹⁾ So nach Jacobi, Rāmāyaṇa, S. 124.

²⁾ Nach anderer Erklärung: »wie eine Bremse.. Hanumat kann seine Gestalt nach Belieben verändern.

³⁾ Diese nächtliche Serialszene wird (V, 9—11) im Stile der Kunstsposie lebendig geschildert und erinnert sehr an die Schilderung in der Buddha-Legende, wo der Prinz Siddhārtha, von seinen Frauen umgeben, zu mitternächtiger Stunde erwacht und von Ekel an der

er endlich Sītā, von Gram verzehrt, im Aśokahain. Er gibt sich als Freund und Bote des Rāma zu erkennen. Sie erzählt ihm, dass Rāvaṇa gedroht habe, sie aufzufressen, und dass sie nach zwei Monaten sterben müsse, wenn Rāma sie nicht vorher befreie. Hanumat aber gibt ihr die bestimmte Zusicherung, dass Rāma kommen werde, sie zu befreien').

Darauf begibt sich Hanumat wieder auf den Berg, fliegt über den Ozean hinüber und erzählt den dort auf ihn wartenden Affen seine Erlebnisse auf Laṅkā. Dann geht er zu Rāma, berichtet ihm, wie er die Sītā angetroffen, und überbringt ihm ihre Botschaft.

Das sechste Buch, welches den grossen Kampf zwischen Rāma und Rāvaṇa schildert — daher Yuddha-Kāṇḍa, »Kampfabschnitt«, genannt — ist das umfangreichste von allen.

Rāma preist den Hanumat wegen der erfolgreichen Erfüllung seiner Sendung und umarmt ihn herzlich. Doch verzweifelt er bei dem Gedanken an die Schwierigkeit, über den Ozean zu gelangen. Sugrīva rät, eine Brücke nach Laṅkā zu schlagen. Hanumat gibt eine genaue Beschreibung der Stadt des Rāvaṇa und ihrer Befestigung und erklärt, dass die Haupthelden des Affenheeres imstande sein

Weltlust ergriffen wird. Die Ähnlichkeit der Situation und der Schilderung ist auffallend genug, um die Annahme zu rechtfertigen, dass sie der Schilderung des Aśvaghoṣa im Buddhadarita V, 47 ff.) nachgeahmt ist. Denn wie E. B. Cowell in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Buddhadarita) richtig bemerkt, bildet diese Szene einen wesentlichen Bestandteil der Buddha-Legende, während sie im Rāmāyaṇa nur eine ganz unnötige Ausschmückung ist. Natürlich dürfen wir das Stück nicht dem Vālmīki selbst zuschreiben, sondern die Nachahmung fällt einem »Vālmikiden« (wie Jacobi die Nachfolger Vālmikis, die sein Werk erweitert haben, nennt) zur Last.

’) Hanumats Mission ist damit erfüllt, und die folgende Erzählung (41—55) ist ohne Zweifel ein späterer Einschub: Um die Stärke des Feindes zu erproben, zettelt Hanumat durch Zerstörung des Aśokahains einen Streit an. In gewaltigen Kämpfen mit Tausenden von Rākṣasas bleibt er allein Sieger. Schliesslich wird er aber gefesselt und vor den Dämonenkönig geführt. Hanumat gibt sich als Bote des Rāma zu erkennen und fordert die Zurückgabe der Sītā. Rāvaṇa will ihn töten, lässt sich jedoch überreden, ihn als Gesandten zu schonen. Um ihn aber zu strafen, lässt er dem Affen in Öl getränktes Baumwolltuch um den Schwanz wickeln und diese anzünden. Sītā hört davon und betet zu Agni, dem Feuergott, er möge den Hanumat nicht verbrennen. Der Affe springt nun mit dem brennenden Schwanz von Haus zu Haus und setzt die ganze Stadt in Brand, während er selbst unversehrt entkommt. Die Unechtheit dieses Stücks hat Jacobi a. a. O. S. 31 ff. unwiderleglich bewiesen.

würden, sie zu bezwingen. Rāma gibt daher den Befehl, das Heer in Marschordnung aufzustellen, und bald bricht das ungeheure Affenheer gegen Süden auf, dem Meerestrande zu.

Als die Nachricht von dem heranrückenden Affenheere nach Laṅkā gedrungen war, berief Rāvaṇa seine Räte — lauter große und mächtige Rākṣasas — zu einer Beratung. Während nun alle anderen Verwandten und Räte mit prahlserischen Reden den Rāvaṇa zum Kampfe anspornen, weist Vibhīṣaṇa, Rāvaṇas Bruder, auf ungünstige Vorzeichen hin und rät, Sītā zurückzugeben. Rāvaṇa ist darüber sehr aufgebracht und beschuldigt ihn des Neides und der Missgunst; Verwandte, sagt er, seien ja immer die ärgsten Feinde eines Königs und Helden. Von seinem Bruder aufs tiefste gekränkt, sagt sich Vibhīṣaṇa von ihm los, fliegt mit vier anderen Rākṣasas über den Ozean hinüber und verbündet sich mit Rāma. Auf den Rat des Vibhīṣaṇa wendet sich Rāma an den Meergott selbst mit der Bitte, ihm beim Überschreiten des Ozeans behilflich zu sein. Dieser ruft den Affen Nala, den Sohn des göttlichen Baumeisters Viśvakarman, herbei und beauftragt ihn, eine Brücke über den Ozean zu schlagen. Auf Rāmas Befehl schleppen die Affen Felsen und Bäume herbei, in wenigen Tagen wird eine Brücke über den Ozean gebaut, und das ganze große Heer zieht hinüber nach Laṅkā.

Nun wird die Residenzstadt des Rāvaṇa von dem Affenheer umzingelt. Rāvaṇa gibt den Befehl zu einem allgemeinen Ausfall. Es kommt zu einer Schlacht und zu zahlreichen Einzelkämpfen zwischen den Haupthelden der beiden kämpfenden Heere. Lakṣmaṇa, Hanumat, Aṅgada und der Bärenkönig Jāmbavat sind die hervorragendsten Mitstreiter des Rāma, während auf Seite des Rāvaṇa sich insbesondere dessen Sohn Indrajit hervortut. Der letztere ist in allen Zauberkünsten bewandert und versteht es, sich jeden Augenblick unsichtbar zu machen.

So bringt er auch einmal dem Rāma und dem Lakṣmaṇa lebensgefährliche Wunden bei. In der Nacht aber fliegt auf den Rat des Bärenkönigs Jāmbavat der Affe Hanumat zum Berge Kailāsa, um von dort vier besonders kräftige Heilkräuter zu holen. Da sich diese Kräuter verstecken, nimmt der Affe einfach den ganzen Berggipfel mit und trägt ihn zum Schlachtfeld, wo durch den Duft der Heilkräuter Rāma, Lakṣmaṇa und alle Verwundeten sofort geheilt werden. Hierauf befördert Hanumat den Berg wieder an seine Stelle zurück.

Ein andermal kommt der zauberkundige Indrajit aus der Stadt heraus, indem er auf seinem Streitwagen ein von ihm hervorgezaubertes Scheinbild der Sītā mitführt, um es vor den Augen des Hanumat, des Lakṣmaṇa und der Affen zu misshandeln und zu entthaupten. Entsetzt bringt Hanumat dem Rāma die Nachricht, daß Sītā getötet sei; Rāma fällt in Ohnmacht. Lakṣmaṇa bricht in Klagen aus und hält eine gotteslästerliche Rede mit bitteren Anklagen gegen das Schicksal, das sich um Tugend nicht kümmere (VI, 83, 14 ff.) — wird

aber bald von Vibhīṣaṇa darüber aufgeklärt, daß das Ganze nur ein Blendwerk des Indrajit gewesen sei. Schliesslich wird auch Indrajit nach einem heftigen Zweikampf von Lakṣmaṇa getötet.

Wütend über den Tod seines Sohnes erscheint nun Rāvaṇa selbst auf dem Kampfplatz. Ein furchtbarer Zweikampf zwischen Rāma und Rāvaṇa findet statt, der Tag und Nacht fortdauert. Die Götter selbst kommen dem Rāma zu Hilfe, insbesondere Indra mit seinem Wagen und seinen Geschossen. So oft aber auch Rāma dem Rāvaṇa die Köpfe abschlägt, immer wächst ihm ein neuer Kopf nach. Endlich gelingt es ihm, mit einer von Gott Brahman selbst geschaffenen Waffe Rāvanas Herz zu durchbohren. Großer Jubel im Heere der Affen, wilde Flucht der Rākṣasas.

Nun wird Rāvaṇa feierlich bestattet und Vibhīṣaṇa wird von Rāma als König in Laṅkā eingesetzt.

Jetzt erst lässt Rāma die Sītā herbeirufen, verkündet ihr die frohe Botschaft von dem errungenen Sieg, — verstößt sie aber dann in Gegenwart aller Affen und Rākṣasas. Er habe (so erklärt er) Rache genommen für die ihm angetane Schmach, aber mit ihr wolle er nichts mehr zu tun haben; denn ein Weib, das auf dem Schoße eines anderen Mannes gesessen und das ein anderer mit lusternen Augen betrachtet habe, könne ein Rāma nicht mehr als Gemahlin aufnehmen. Da erhebt Sītā bittere Wehklage über den ungerechten Verdacht des Rāma und beauftragt den Lakṣmaṇa, einen Scheiterhaufen zu errichten; denn ihr bleibe jetzt nichts übrig, als ins Feuer zu gehen. Rāma gibt seine Zustimmung, der Scheiterhaufen wird errichtet und entzündet, und indem Sītā das Feuer zum Zeugen ihrer Unschuld anruft, stürzt sie sich in die Flammen. Da erhebt sich der Gott Agni aus dem brennenden Scheiterhaufen mit der unversehrten Sītā im Arme und übergibt sie dem Rāma, indem er in feierlicher Rede versichert, daß sie ihm stets die Treue gewahrt und auch im Palaste des Rākṣasa rein und unschuldig geblieben sei. Hierauf erklärt Rāma, daß er selbst nie an Sītas Unschuld gezweifelt habe, doch sei es notwendig gewesen, ihre Reinheit auch vor den Augen des Volkes zu erweisen.

Nun kehren Rāma und die Seinen, von Hanumat und den Affen begleitet, nach Ayodhyā zurück, wo sie von Bharata, Śatrughna und den Müttern mit offenen Armen empfangen werden. Unter dem Jubel der Bevölkerung ziehen sie ein, Rāma wird zum König geweiht und herrscht glücklich und zum Segen seiner Untertanen.

Damit ist die Geschichte von Rāma eigentlich zu Ende, und es kann auch gar kein Zweifel darüber sein, daß mit dem sechsten Buch das ursprüngliche Gedicht geendet hat, und daß das noch folgende siebente Buch eine spätere Hinzudichtung ist. Dieses siebente Buch — es heißt *Uttara-Kāṇḍa*, „letzter Abschnitt“ — enthält wieder zahlreiche Sagen und Legenden,

wie sie ähnlich auch im Mahābhārata und in den Purāṇas vorkommen, die mit der Rāma-Sage gar nichts zu tun haben. Die ersten Gesänge handeln über die Entstehung der Rākṣasas und die Kämpfe des Indra mit Rāvaṇa¹⁾), worauf die Jugendgeschichte des Hanumat erzählt wird (VII, 35 f.). Nur etwa ein Drittel des Buches beschäftigt sich mit Rāma und Sītā, und zwar wird noch folgendes erzählt:

Eines Tages wird dem Rāma mitgeteilt, daß die Leute sich darüber abfällig äußern, daß er die Sītā, nachdem sie (bei der Entführung) auf dem Schoße des Rāvaṇa gesessen, doch noch bei sich aufgenommen habe; es werde das, so fürchtet man, auf die Sitten der Frauen im Lande einen schlechten Einfluß haben. Darüber ist nun der Musterkönig Rāma sehr betrübt, er kann den Vorwurf nicht ertragen, daß er dem Volke ein schlechtes Beispiel gebe, und gibt seinem Bruder Lakṣmaṇa den Auftrag, die Sītā fortzuführen und auszusetzen. Schweren Herzens nimmt Lakṣmaṇa sie auf seinen Wagen, führt sie zum Ganges und bringt sie ans jenseitige Ufer des Flusses, wo er ihr eröffnet, daß Rāma sie wegen der Verdächtigungen der Leute verstoßen habe. In tiefem Schmerz, aber doch voll Ergebung in ihr Schicksal sendet Sītā dem Rāma nur freundliche Grüße. Bald darauf finden Einsiedlerknaben die weinende Sītā im Walde und führen sie in die Einsiedelei des Asketen Vālmīki. Dieser übergibt sie Einsiedlerfrauen zum Schutze. In der Einsiedelei gebiert sie nach einiger Zeit die Zwillinge Kuṣa und Lava.

Es vergehen mehrere Jahre. Die Kinder sind herangewachsen und Schüler des Asketen und Sängers Vālmīki geworden. Da veranstaltet Rāma ein großes Pferdeopfer. Zu diesem kommt auch Vālmīki mit seinen Schülern. Er beauftragt zwei von ihnen, das von ihm gedichtete Rāmāyaṇa in der Opfersammlung vorzutragen. Alle lauschen entzückt dem wunderbaren Vortrag. Rāma aber erfährt bald, daß die beiden jugendlichen Sänger Kuṣa und Lava²⁾), die das Gedicht zur Laute vorgetragen, Söhne der Sītā seien. Da schickt er Boten zu Vālmīki und läßt ihn bitten, er möge veranlassen, daß Sītā sich vor der Opfersammlung durch einen Schwur reinige. Am nächsten Morgen bringt Vālmīki die Sītā herbei, und in feierlicher Rede erklärt der große Asket selbst, daß sie rein und unschuldig und ihre Kinder, die Zwillingssöhne Kuṣa und Lava, die leiblichen Söhne des Rāma seien. Rāma erklärt darauf, er sei zwar schon durch die Worte des

¹⁾ VII, 1–34. Jacobi nennt das Stück „Rāvaneis.“

²⁾ Berufsmäßige „fahrende Sänger“, welche epische Gesänge zur Laute vortrugen, hießen Kuṣīlava; die Namen Kuṣa und Lava sind als eine Art etymologischer Deutung des Wortes Kuṣīlava erfunden. Jacobi, S. 62 f., 67 f.

Vālmiki befriedigt, aber er wünsche dennoch, daß sich Sītā auch durch einen Eid reinige. Da kamen alle Götter vom Himmel herab. Sītā aber sprach gesenkten Blickes und mit gefalteten Händen: »So wahr ich auch nicht mit einem Gedanken je an einen anderen als den Rāma gedacht, — so möge Göttin Erde mir ihren Schoß öffnen! So wahr ich mit Gedanken, Worten und Taten stets nur den Rāma verehrt, — so möge Göttin Erde mir ihren Schoß öffnen! So wie ich hier die Wahrheit gesagt und ich nie einen anderen als Rāma erkannt habe, — so möge Göttin Erde mir ihren Schoß öffnen!« Kaum war dieser Schwur getan, da erhob sich aus der Erde ein himmlischer Thron, von Schlangendämonen auf den Köpfen getragen, und Mutter Erde, auf dem Throne sitzend, umarmte Sītā und verschwand mit ihr in die Tiefe. Vergebens beschwört nun Rāma die Göttin Erde, ihm seine Sītā zurückzugeben. Nur Gott Brahman erscheint und tröstet ihn mit der Hoffnung auf Wiedervereinigung im Himmel. Bald nachher übergibt denn auch Rāma seinen beiden Söhnen Kuša und Lava die Herrschaft und geht selbst in den Himmel ein, wo er wieder zu Viṣṇu wird.

Der Faden dieser Erzählung im siebenten Buch wird durch die Einschiebung zahlreicher Mythen und Legenden fortwährend unterbrochen. Da finden wir wieder die bekannten Sagen von Yayāti und Nahuṣa (VII, 58 f.), von der Tötung des Vṛtra durch Indra, der sich dadurch des Brahmanenmordes schuldig macht (VII, 84—87), von Urvaśī, der Geliebten der Götter Mitra und Varuṇa, die auf wunderbare Weise die Rsis Vasiṣṭha und Agastya erzeugen (VII, 56 f.), vom König Ilā, der als Weib Ilā den Purūravas gebiert (VII, 87—90) und dergl. mehr. Manche echt brahmanische Legenden mit dick aufgetragener Tendenz stellen sich ähnlichen Geschichten des XIII. Buches des Mahābhārata würdig an die Seite. So die Geschichte von dem zur Śūdrakaste gehörigen Asketen Śambuka, dem Rāma das Haupt abschlägt, wofür er von den Göttern belobigt wird, weil ein Śūdra sich nicht erlauben soll, Askese zu üben; oder von dem Gott, der sein eigenes Fleisch verzehren muß, weil er in einem früheren Dasein Askese geübt, aber es versäumt hat, den Brahmanen Geschenke zu machen (VII, 73—81), und ähnliche erbauliche Legenden. Das ganze Buch trägt durchaus den Charakter der spätesten Teile des Mahābhārata.

Echtes und Unechtes im Rāmāyaṇa.

Daß das ganze siebente Buch des Rāmāyaṇa dem Werke erst später angehängt worden ist, darüber kann kein Zweifel sein. Man hat aber auch schon längst erkannt, daß das ganze erste Buch dem ursprünglichen Werke des Vālmīki nicht angehört haben kann. Nicht nur finden sich zahlreiche innere Widersprüche in dem Buch, sondern auch Sprache und Stil heben sich als minderwertig gegenüber denen der Bücher II bis VI ab. Es wird auch nie in den echten Teilen des Gedichtes auf die Ereignisse des ersten Buches Bezug genommen, ja es finden sich Einzelheiten in diesem Buche, welche den Angaben späterer Bücher geradezu widersprechen¹⁾.

Nur im ersten und siebenten Buch ist Rāma durchaus als ein göttliches Wesen, eine Verkörperung des Gottes Viṣṇu, aufgefaßt. In den Büchern II bis VI ist er, von einigen wenigen, gewiß eingeschobenen Stellen²⁾ abgesehen, stets nur ein menschlicher Held, und es fehlt in allen unzweifelhaft echten Teilen des Epos auch jede Spur davon, daß er als eine Inkarnation des Viṣṇu gedacht wäre. Wo in den echten Teilen der Dichtung die Mythologie hineinspielt, ist es nicht Viṣṇu, sondern der Gott Indra, der wie im Veda als höchster Gott gilt.

Für die beiden Bücher I und VII ist es auch bezeichnend, daß in ihnen, wie wir gesehen haben, der Faden der Erzählung oft unterbrochen wird und nach Art des Mahābhārata und der Purāṇas zahlreiche brahmanische Mythen und Legenden eingefügt werden. Nur an sehr wenigen Stellen (z. B. am Anfang des III. Buches) kommt dergleichen auch in den Büchern II bis VI vor. Die Zusätze und Erweiterungen in diesen Büchern — und sie sind zahlreich genug — sind ganz anderer Art. Sie bestehen hauptsächlich darin, daß gerade die schönsten und beliebtesten Stellen von den Sängern nach Möglichkeit ausgesponnen, durch eigene Hinzufügungen erweitert wurden. Wir müssen uns ja die Überlieferung des Rāmāyaṇa in der Weise denken, daß es im Kreise von fahrenden Sängern — nach

¹⁾ Z. B. die Verheiratung des Lakṣmaṇa, oben S. 414 A. 2.

²⁾ So z. B. am Ende des VI. Buches, wo in dem Augenblicke, da Sītā den Scheiterhaufen besteigt, alle Götter herbeikommen und den Rāma als Gott Viṣṇu preisen.

Art der Brüder Kuša und Lava im Uttara-Kāṇḍa — lange Zeit (vielleicht durch Jahrhunderte) mündlich überliefert wurde. Diese Sänger und Spielleute betrachteten die epischen Gesänge als ihr Eigentum, mit dem sie sich jede Art von Freiheit gestatteten. Bemerkten sie nun, daß die Zuhörerschaft von den rührenden Klagen der Sītā, des Daśaratha oder der Kausalyā tief ergriffen war, so dichteten sie noch eine Anzahl von Versen hinzu, um dabei länger zu verweilen; fanden die Kampfszenen bei einem mehr kriegerischen Publikum besonderen Anklang, so war es dem Sänger ein leichtes, immer neue Helden zu einem Zweikampf zusammenzubringen, immer noch ein paar Tausende oder Zehntausende von Affen oder Rākṣasas hinzumorden zu lassen, oder auch eine schon einmal erzählte Heldentat mit einer kleinen Variante noch einmal zu erzählen; ergötzten sich die Zuhörer an komischen Szenen, namentlich wo die Affen auftreten, so war es verlockend für den Sänger, nicht nur solche Szenen auszuspinnen, sondern auch noch neue ähnliche hinzuzudichten; hatte er eine gelehrte Zuhörerschaft von Brahmanen vor sich, so suchte er sich deren Gunst durch Ausspinnung der lehrhaften Stücke, Hinzudichtung von neuen moralischen Versen oder Einfügung von anderswoher entnommenen Sittensprüchen zu gewinnen; von besonders ehrgeizigen Rhapsoden wurden endlich auch die gewifs schon in der alten und echten Dichtung beliebten Naturschilderungen durch Zusätze im Stile der höfischen Kunstdichtung erweitert¹⁾). Eine einigermaßen feste Gestalt erhielt aber das Rāmāyaṇa — ebenso wie das Mahābhārata — wohl erst, als es niedergeschrieben wurde²⁾). Das muß aber zu einer Zeit geschehen sein, wo das Gedicht schon so berühmt und beliebt war, daß es bereits als ein religiöses Verdienst galt, es zu lesen und zu hören, und daß dem, der es abschrieb, der Himmel verheißen wurde³⁾). Je mehr

¹⁾ Günstig für die Erweiterungen und ungünstig für die Erhaltung des Echten war es, daß der Śloka ein leicht zu handhabendes Versmaß ist. Ślokas gleichsam aus dem Ärmel zu schütteln, ist für jeden halbwegs gebildeten und des Sanskrit kundigen Inder ein leichtes.

²⁾ Die Tätigkeit der Kommentatoren, durch welche der Text noch mehr gesichert wurde, begann jedenfalls noch viel später.

³⁾ VI, 128, 120: »Diejenigen Männer, welche voll Liebe zu Rāma diese von dem Rṣi verfaßte Sammlung (saṃhitā) niederschreiben, erlangen eine Wohnung in Indras Himmel.«

man aber von einem so herrlichen und heilsamen Gedicht, »das langes Leben, Gesundheit, Ruhm, gute Brüder und Verstand verleiht«¹⁾, abschrieb, desto sicherer gelangte man in den Himmel. Darum sahen es die ersten Sammler und Ordner, welche das Gedicht schriftlich festhielten, nicht als ihre Aufgabe an, das Überlieferte kritisch zu sichten, Echtes vom Unechten zu scheiden, sondern ihnen war vielmehr alles willkommen, was sich ihnen unter dem Titel »Rāmāyaṇa« darbot.

Aber nur von einer »einigermaßen« festen Gestalt des Rāmāyaṇa können wir sprechen, denn die Handschriften, in denen das Epos auf uns gekommen ist, weichen stark voneinander ab, und es gibt mindestens drei verschiedene Rezensionen des Textes, welche die Überlieferung in verschiedenen Gegenden Indiens darstellen. Diese Rezensionen unterscheiden sich voneinander nicht nur in bezug auf einzelne Lesarten, sondern auch darin, daß in jeder von ihnen Verse, längere Stellen und selbst ganze Gesänge vorkommen, die in den anderen fehlen; auch die Reihenfolge der Verse ist in den verschiedenen Rezensionen sehr oft verschieden. Die (sowohl im nördlichen wie im südlichen Indien) verbreitetste und wahrscheinlich auch älteste Rezension ist diejenige, welche mehrmals in Bombay gedruckt ist²⁾. Die einzige in Europa erschienene vollständige Ausgabe von G. Gorresio³⁾ enthält die bengalische Rezension, während eine dritte, die westindische, bisher nur in Handschriften bekannt ist⁴⁾. Diese Verschiedenheit der Rezensionen bestätigt nur die Annahme von der mündlichen Überlieferung des Textes. Es ist begreiflich, daß sich die Reihenfolge der Verse im Gedächtnis der Rhapsoden verschieben, daß der Wortlaut oft bedeutende Veränderung erleiden mußte, und daß die Sänger verschiedener Gegenden je andere Zusätze und Erweiterungen machten.

¹⁾ VI, 128, 122. Siehe auch oben S. 407.

²⁾ Ich zitiere nach dieser Rezension in der Ausgabe der »Nirṇaya Sāgara Press« von K. P. Parab, 2nd Ed., Bombay 1902.

³⁾ Turin 1843—1867. Die von A. W. von Schlegel begonnene Ausgabe ist nie vollendet worden.

⁴⁾ Vgl. Hans Wirtz, Die westliche Rezension des Rāmāyaṇa. Inaug.-Diss. Bonn 1894.

Aber darin stimmen alle drei Rezensionen überein, daß sie sämtliche sieben Bücher enthalten, und daß in jeder unechte Stellen neben echten vorkommen. Einen »Urtext« des Rāmāyaṇa besitzen wir daher in keiner der Rezensionen. Doch ist das Fehlen einer Stelle in einer der Rezensionen immer ein berechtigter Verdachtsgrund gegen ihre Echtheit. Und es ist überhaupt im einzelnen beim Rāmāyaṇa jedenfalls leichter als beim Mahābhārata, das Unechte und Jüngere auszuscheiden. »Wie an manchem unserer alten ehrwürdigen Domes«, sagt Jacobi¹⁾, »jede kommende Generation Neues hinzugefügt und Altes ausgebessert hat, ohne daß die ursprüngliche Anlage trotz aller angebauten Kapellchen und Türmchen verwischt worden wäre: so sind auch an dem Rāmāyaṇa viele Generationen von Sängern tätig gewesen; aber der alte Kern, um den so vieles angewachsen ist, ist dem nachprüfenden Auge des Forschers, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch in den Hauptzügen unschwer erkennbar«. Jacobi selbst hat in seinem Werk »Das Rāmāyaṇa« eine große Anzahl von Zusätzen und Erweiterungen unwiderleglich als solche nachgewiesen. Daß bei dem Versuche einer kritischen Herstellung des Textes sich vielleicht nur ein Viertel von den überlieferten 24 000 Versen des Rāmāyaṇa als »echt« erweisen würden, spricht nicht gegen die Berechtigung der Kritik²⁾. Nur der großen Menge des »Unechten« in den indischen Epen ist es zuzuschreiben, daß wir bei deren Lektüre, die uns oft zur größten Bewunderung hinreißt, doch noch viel öfter enttäuscht sind. Und wenn eine Vergleichung der indischen mit den griechischen Epen in bezug auf künstlerischen Wert notwendig zuungunsten der ersteren ausfallen muß, so sind daran weit mehr als die alten indischen Dichter jene Dichterlinge schuld, welche die alten Gesänge durch ihre eigenen Zusätze und Änderungen vermehrt und verunstaltet haben. Der »formlos gärende Wortschwall«, den Friedrich Rückert dem Rāmāyaṇa vorwirft, ist gewiß öfter auf Rechnung der »Vālmīkiden« als des Vālmīki selbst zu setzen. Im ganzen aber hat der deutsche

¹⁾ Das Rāmāyaṇa, S. 60.

²⁾ Im 51. Band der ZDMG (1897) S. 605 ff. hat Jacobi den Versuch gemacht, ein größeres zusammenhängendes Stück des Rāmāyaṇa kritisch zu behandeln, wobei von 600 Versen nicht ganz ein Viertel übrig geblieben ist.

Dichter gewifs recht, wenn er die Schönheit der indischen Dichtung anderswo sucht als die der griechischen, indem er sagt:

»So phantastische Fratzen, so formlos gärenden Wortschwall,
Wie Rāmāyaṇa dir bietet, das hat dich Homer
Freilich verachten gelehrt; doch auch so hohe Gesinnung
Und so tiefes Gemüt zeigt dir die Ilias nicht.«¹⁾

Das Alter des Rāmāyaṇa.

Mit der Frage nach dem Echten und Unechten im Rāmāyaṇa hängt die nach dem Alter des Gedichtes — leider sind wir da wieder nur auf Vermutungen angewiesen — enge zusammen. Ist es doch für die Beantwortung dieser Frage gewifs nicht gleichgültig, wenn wir uns wenigstens eine Vorstellung davon machen können, welcher Zeitraum etwa zwischen dem ursprünglichen Gedicht, dessen echte Bestandteile in den Büchern II—VI zu suchen sind, und den beiden hinzugefügten Büchern I und VII verflossen sein mag. Da sind denn die folgenden Erwägungen Jacobis sehr beachtenswert. Rāma, ursprünglich ohne Zweifel ein Stammesheros, wurde erst durch das Rāmāyaṇa selbst zu einem Nationalheros. Dieser Nationalheros wurde als Dämonen besiegender Halbgott in den Büchern I und VII (und in wenigen eingeschobenen Stellen) auch zu einer Verkörperung des Gottes Viṣṇu. Diese Umwandlung des Rāma vom Menschen zum Halbgott und schliesslich zum menschgewordenen Allgott Viṣṇu kann sich nur innerhalb eines längeren Zeitraums vollzogen haben. Zweitens erscheint in dem ersten und letzten Buch des Rāmāyaṇa der Dichter Vālmīki als ein frommer Waldeinsiedler und Ṛṣi und als ein Zeitgenosse des Helden Rāma. »Beides war aber erst dann möglich, als Vālmīki in eine solche zeitliche Entfernung von den späteren Dichtern gerückt war, daß schon die Nebel der Sagenbildung seine Person ihren Augen undeutlich machen konnten. Die Zeit, die dazu nötig war, können wir auch nicht annähernd schätzen; sicher ist nur, daß sie eher nach Jahrhunderten als nach Jahrzehnten zu bemessen sein wird.«²⁾

¹⁾ F. Rückert, Poetisches Tagebuch, Frankfurt a. M. 1888, S. 99.

²⁾ Jacobi S. 65.

Nun müssen wir aber gleich hinzufügen, daß auch in unserem *Mahābhārata*, welches nicht nur die Rāma-Sage, sondern das Rāmāyaṇa des Vālmīki kennt, Rāma als eine Verkörperung des Viṣṇu gilt und Vālmīki als ein alter Ṛṣi genannt wird. Es wurde schon oben (S. 328) erwähnt, daß das *Rāmopākhyāna* des *Mahābhārata* aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine freie abgekürzte Wiedergabe des Rāmāyaṇa ist — wir können hinzufügen: des Rāmāyaṇa in einer sehr jungen, der jetzigen ziemlich nahekommenen Form. Denn für den Verfasser des *Rāmopākhyāna* ist Rāma bereits der menschgewordene Viṣṇu¹⁾, er weiß davon, daß Hanumat „Laṅkā verbrannt“ habe — eine als unecht erwiesene Stelle²⁾ — und er kennt bereits den auf Rāvaṇa bezüglichen Teil des siebenten Buches³⁾. Die Geschichte von Rāma wird im *Mahābhārata* erzählt, um den Yudhiṣṭhira über den Raub der Draupadī zu trösten. Diese ganze Episode vom Raub der Draupadī ist aber sicherlich nur eine Dublette zum Raub der Sītā im Rāmāyaṇa. In letzterem ist ja dieser Raub der Kernpunkt der Sage und des Gedichtes, während im *Mahābhārata* der Raub der Draupadī für den Gang der Erzählung so gut wie gar keine Bedeutung hat. Man hat noch auf andere auffällige Übereinstimmungen in einzelnen Zügen zwischen den beiden Epen, insbesondere auf die Ähnlichkeit zwischen den Helden Arjuna und Rāma hingewiesen. Die Verbannung in den Wald auf zwölf bis vierzehn Jahre, die Bogenspannung, die Ausstattung der Helden mit himmlischen Waffen, die sie sich von den Göttern holen⁴⁾ — das sind Punkte, wo eine Beeinflussung des einen Epos durch das andere möglich, aber kaum zu erweisen ist. Immerhin besteht eine größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß das *Mahābhārata* Züge aus dem Rāmāyaṇa entlehnt habe, als umgekehrt. Denn während

¹⁾ *Mahābh.* III, 147, 31; 275, 5 ff.

²⁾ *Mahābh.* III, 148, 9. Vgl. oben S. 418 A. 1.

³⁾ Jacobi S. 73 f. Auch *Mahābh.* VII, 59 und XII, 29, 31 ff. wird die Rāma-Sage kurz gestreift und in einigen, zum Teil mit Rām. VI, 128, 95 ff. übereinstimmenden Versen des paradiesischen Zustandes gedacht, in dem die Untertanen des Rāma lebten, „der zehntausend und zehnhundert Jahre die Herrschaft führte“.

⁴⁾ Vgl. A. Holtzmann, *Das Mahābhārata* IV, 68 f. E. Windisch im *Literar. Centralbl.* 1879, Nr. 52, Sp. 1709.

das Rāmāyaṇa keinerlei Bekanntschaft mit der Pāṇḍava-Sage oder den Helden des Mahābhārata zeigt¹⁾, kennt das Mahābhārata, wie wir gesehen haben, nicht nur die Rāma-Sage, sondern auch das Rāmāyaṇa selbst. Im Harivamśa ist sogar schon von einer dramatischen Aufführung des Rāmāyaṇa die Rede (oben S. 386 A.). Noch wichtiger aber ist es, dass im Mahābhārata (VII, 143, 66) »ein vor Zeiten von Vālmīki gesungener Šloka« zitiert wird, der sich tatsächlich in unserem Rāmāyaṇa (VI, 81, 28) findet. Als ein »großer Büßer« und ehrwürdiger Rṣi wird Vālmīki an mehreren Stellen des Mahābhārata neben Vasiṣṭha und anderen Rṣis der Vorzeit genannt²⁾. Einmal erzählt er dem Yudhiṣṭhīra, dass er im Verlauf einer Disputation einst von heiligen Munis »Brahmanenmörder« gescholten worden und dass durch dieses Schelbtwort die Sünde des Brahmanenmordes über ihn gekommen sei, von der er sich nur durch Anbetung des Śiva reinigen konnte³⁾. Alle diese Tatsachen bekräftigen uns, dem Satze Jacobis (a. a. O. S. 71) zuzustimmen, dass das Rāmāyaṇa »schon als ein altes Werk allgemein bekannt« gewesen sein muss, »ehe das Mahābhārata zum Abschluss gekommen war«. Damit steht es ganz gut in Einklang, dass der »Degenerationsprozess«, wenn man so sagen darf, d. h. die Verdrängung des Echten durch Unechtes und die Durchdringung des Alten mit jüngeren Bestandteilen, beim Mahābhārata so weit vorgeschritten ist, dass er das ganze Werk durchzieht, während er beim Rāmāyaṇa im Beginne stehen geblieben ist und sich nur auf das erste und siebente Buch und wenige Teile der übrigen Bücher erstreckt.

¹⁾ Wenn Sītā erklärt, dem Rāma so treu bleiben zu wollen, wie Sāvitrī dem Satyavat (II, 30, 6) oder wie Damayantī dem Nala (V, 24, 12), so beweist das nicht, dass der Dichter das Sāvitrigedicht und das Nalalied aus dem Mahābhārata gekannt haben muss (wie Hopkins, The Great Epic, p. 78 n. annimmt).

²⁾ Mahābh. I, 2, 18; II, 7, 16; V, 83, 27; XII, 207, 4: Hariv. 268, 14 539.

³⁾ Mahābh. XIII, 18, 8. Vielleicht ist hier schon an die allerdings erst sehr spät auftauchende Sage gedacht, nach der Vālmīki als junger Mann ein Räuber oder Jäger gewesen sein soll. (Jacobi a. a. O. S. 66 Anm. Vgl. auch Ind. Ant. XXIV, 1895, S. 220 und XXXI, 1902, S. 351).

Wenn aber das *Mahābhārata* im 4. Jahrhundert n. Chr. im großen und ganzen bereits seine gegenwärtige Gestalt hatte (oben S. 396), so muß das *Rāmāyaṇa* schon mindestens ein oder zwei Jahrhunderte früher »abgeschlossen« — das Wort ist *cum grano salis* zu nehmen — gewesen sein¹⁾.

Damit ist nun aber die Frage, welches von den beiden großen Epen das ältere sei, noch keineswegs beantwortet. Nach allem, was wir über die Geschichte des *Mahābhārata* sowohl wie des *Rāmāyaṇa* gesagt haben, ist es ja klar, daß diese Frage an und für sich keinen Sinn hat, sondern sich naturgemäß in drei verschiedene Fragen auflöst, und zwar: 1. Welches von den beiden Werken in der Form, in der sie uns jetzt vorliegen, ist das ältere? 2. Wie verhält sich die Zeitperiode, in welcher ein ursprüngliches Epos *Mahābhārata* allmählich zu dem großen, Heldengesang und Lehrdichtung vereinigenden Sammelwerk wurde, zu der Zeitperiode, in welcher das alte Gedicht des *Vālmīki* durch größere oder kleinere Zusätze in den älteren Büchern und schließlich durch Hinzufügung der Bücher I und VII zu dem jetzigen *Rāmāyaṇa* erweitert wurde? 3. Hat es überhaupt früher ein Epos *Mahābhārata* oder ein Epos *Rāmāyaṇa* gegeben?

Nur die erste dieser drei Fragen konnten wir dahin beantworten, daß unser jetziges *Rāmāyaṇa* älter ist als das *Mahābhārata* in seiner jetzigen Form. Was die zweite Frage betrifft, so darf man wohl annehmen, daß das so viel kleinere *Rāmāyaṇa* für sein allmähliches Anwachsen einer kürzeren Zeit bedurfte als das *Mahābhārata*. Nun wurde schon darauf hingewiesen, daß der Charakter der beiden unechten Bücher des *Rāmāyaṇa* dem des *Mahābhārata* auffallend ähnlich ist, und daß oft dieselben brahmanischen Mythen und Legenden hier wie dort wiederkehren. Diese den beiden Werken gemeinsamen Geschichten werden aber doch mit solchen Varianten erzählt, daß wir nicht an eine Entlehnung zu denken haben, sondern annehmen müssen, daß sie aus derselben Quelle — der in Brahmanenkreisen mündlich überlieferten *Itihāsalitteratur* — stammen.

¹⁾ Übrigens wissen wir aus chinesischen Quellen, daß das *Rāmāyaṇa* im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. bereits ein bekanntes und populäres Gedicht in Indien war. (K. Watanabe im JRAS 1907, S. 99 ff.)

Ferner haben alle Bücher des Rāmāyaṇa und des Mahābhārata zahlreiche Redensarten, Halbverse, sprichwörtliche Wendungen und ganze Sprüche gemeinsam¹⁾, und es herrscht überhaupt in bezug auf Sprache, Stil und Metrum zwischen den beiden Werken eine weitgehende Übereinstimmung²⁾. Aus diesen Tatsachen schließen wir, daß die Zeit des Wachstums des Rāmāyaṇa in die längere Periode des Anwachsens des Mahābhārata hineinfällt.

Die dritte Frage, welches von den beiden ursprünglichen Epen das ältere sei, wird sich schwerlich beantworten lassen. Jacobi hält das Rāmāyaṇa so unbedingt für das ältere Gedicht, daß er sogar annimmt, das Mahābhārata sei überhaupt erst unter dem Einfluß der Dichtkunst des Vālmiki zu einem Epos geworden³⁾. Diese Ansicht scheint mir weit über das hinauszugehen, was uns durch Tatsachen verbürgt ist, ja mit manchen Tatsachen in Widerspruch zu stehen. In mehr als einer Beziehung bezeichnet das Rāmāyaṇa einen Fortschritt in der epischen Dichtkunst gegenüber dem Mahābhārata. Erinnern wir uns daran, daß das Epos sich aus einer Mischung von Prosa und Versen entwickelte. Im Mahābhārata haben wir noch ein deutliches Überlebsel dieser primitiven Epik darin, daß in der Regel die Reden der auftretenden Personen durch Prosaformeln, wie »Yudhiṣṭhira sprach«, »Kuntī sprach«, »Duryodhana sprach« usw. eingeleitet sind, während im Rāmāyaṇa durchwegs die redenden Personen in Versen eingeführt werden⁴⁾. Es wurde auch schon darauf hingewiesen, wie sehr das Rāmāyaṇa bereits die Eigentümlichkeiten des Stils der höfischen Kunstdichtung, des Kāvya, zeigt⁵⁾. Freilich ist es schwer zu sagen, was davon alt ist, und

¹⁾ Dies hat insbesondere E. W. Hopkins im »American Journal of Philology« Vol. XIX, S. 138 ff. und XX, S. 22 ff. und in seinem Buch »The Great Epic of India«, S. 58 ff., 403 ff. nachgewiesen.

²⁾ Über das Metrum in den beiden Epen siehe Jacobi, »Das Rāmāyaṇa«, S. 24 ff. und in »Gurupūjakaumudi«, Festgabe für Albrecht Weber (Leipzig 1896), S. 50 ff.

³⁾ Jacobi S. 78, 81 ff.

⁴⁾ Oben S. 270 und E. Windisch, Māra und Buddha, S. 224 f. Auch einzelne Prosaerzählungen mit Reden in Versen finden sich noch im Mahābhārata. Die Purāṇas haben diese Prosaformeln stets beibehalten, um den Schein der Altertümlichkeit zu bewahren.

⁵⁾ Oben S. 404 f., 416 A. 1, 417 und vgl. S. 393.

was jüngere Zusätze sind. Aber immerhin muß uns diese Eigentümlichkeit des Rāmāyaṇa, wodurch es sich vom Mahābhārata ziemlich weit entfernt und sich den Epen des Kālidāsa nähert, gegen die Annahme eines höheren Alters für das Rāmāyaṇa bedenklich machen.

Noch in einem zweiten Punkt macht das Mahābhārata einen viel altertümlicheren Eindruck als das Rāmāyaṇa. Im Mahābhārata — wenigstens in dem Kern des Gedichtes, der die Pāṇḍava-Sage und die Kuruschlacht behandelt — treten uns durchwegs rohere Sitten und ein mehr kriegerischer Geist entgegen als im Rāmāyaṇa. Die Kampfszenen des Mahābhārata lesen sich ganz anders als die im Rāmāyaṇa geschilderten. Die des Mahābhārata machen den Eindruck, als ob der Dichter einem rauen Kriegervolk angehört und selbst blutige Schlachtfelder gesehen hätte, während die des Rāmāyaṇa mehr den Eindruck hervorrufen, wie wenn ein Märchenerzähler von Kämpfen berichten würde, von denen er nur vom Hörensagen etwas weiß. Zwischen Rāma und Rāvaṇa, Lakṣmaṇa und Indrajit herrscht nicht dieser erbitterte Haß, dieser wilde Ingrimm, wie wenn wir im Mahābhārata von den Kämpfen zwischen Arjuna und Karṇa oder Bhīma und Duryodhana lesen. Die Sītā des Rāmāyaṇa, wie sie von Rāvaṇa geraubt, entführt, verfolgt oder wie sie von Rāma verstoßen wird, bewahrt in ihren Anklagen und Wehklagen immer eine gewisse Ruhe und Sanftmut, und es findet sich in ihren Reden keine Spur von der wilden Leidenschaft, die wir so oft bei Draupadī im Mahābhārata finden. Auch Kuntī und Gāndhārī sind echte Heldenmütter eines kriegerischen Geschlechts, während Kausalyā und Kaikeyī im Rāmāyaṇa mehr den schablonenhaften Königinnen der klassischen Dramen vergleichbar sind. Das scheint doch darauf hinzudeuten, daß das Mahābhārata einem höheren, kriegerischeren Zeitalter angehöre, während das Rāmāyaṇa die Spuren einer verfeinerten Kultur zeigt. Wir müßten denn, um diesen scharf hervortretenden Unterschied zwischen den beiden Epen zu erklären, annehmen, daß das Mahābhārata eine rohere Kultur des westlichen, das Rāmāyaṇa hingegen eine verfeinerte Kultur des östlichen Indiens widerspiegelt, und daß die beiden Epen nicht die Dichtungen verschiedener Zeiten, sondern verschiedener Gegenden Indiens darstellen. Doch ist es auch unter diesem Gesichtspunkte

schwer denkbar, dass das *Mahābhārata* erst unter dem Einflus von *Vālmīkis* Dichtkunst ein Epos geworden sein soll.

Daß das *Mahābhārata* dem Westen, das *Rāmāyaṇa* dem Osten Indiens angehört, darüber kann kein Zweifel sein. Westliche Völker spielen die Hauptrolle im *Mahābhārata*, während sich die Hauptereignisse des *Rāmāyaṇa* im Lande der Kosala abspielen, wo nach der Tradition auch *Vālmīki* gelebt haben soll und aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich gelebt hat¹⁾. Im östlichen Indien ist aber auch der Buddhismus entstanden, und in Magadha wie in dem benachbarten Kosalalande hat er sich zuerst ausgebreitet. Um so wichtiger ist die Frage: Wie verhält sich das *Rāmāyaṇa* zum Buddhismus?

Es wurde schon oben (S. 400) darauf hingewiesen, daß wir in der ältesten buddhistischen Litteratur noch Beispiele von der *Ākhyāna*-Dichtung finden, in welcher wir mit Windisch und Oldenberg eine Vorstufe des Epos erkannt haben. Rhys Davids²⁾ hat daraus geschlossen, daß das *Rāmāyaṇa* als Epos zur Zeit der Entstehung jener Buddha-Balladen noch nicht existiert haben könne. Nun ließe sich dagegen einwenden, daß ja vielleicht die alte *Ākhyāna*- oder Balladendichtung neben der aus ihr entwickelten neuen Kunstform des Epos weiter bestanden haben könnte. Die Möglichkeit möchte ich nicht bestreiten. Wie aber, wenn wir Spuren von *Ākhyānas*, die sich auf *Rāma* beziehen, noch innerhalb der buddhistischen Litteratur fänden? Ich möchte glauben, daß das viel besprochene *Dasaratha-Jātaka*³⁾ nichts anderes als ein solches *Ākhyāna* ist. Die Verse dieses *Jātaka*, die eine Trostrede des *Rāma* enthalten, mit der er seine Geschwister über den Tod des Vaters tröstet, sind *Ākhyāna*-Verse, zu denen offenbar eine Erzählung in Prosa gehörte. Was für eine Erzählung dies war, wissen wir nicht;

¹⁾ Jacobi S. 66 ff., 69.

²⁾ Buddhist India. London 1903. S. 183.

³⁾ Eine deutsche Übersetzung dieses zuerst von V. Fausböll (Kopenhagen 1871) im Pālitext mit englischer Übersetzung herausgegebenen *Jātaka* (Nr. 461) gibt A. Baumgartner, Das *Rāmāyaṇa*. S. 85 ff. Ausführlich handelten darüber Weber und Jacobi in den zitierten Monographien und H. Lüders in den Nachrichten der k. Ges. der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1897. Heft 1, S. 40 ff.

denn die uns zum Jātaka überlieferte Prosaerzählung ist das Werk eines singhalesischen Kommentators, der vermutlich im 5. Jahrhundert n. Chr. schrieb¹⁾). Dafs aber von den zwölf alten Versen des Jātaka nur einer sich in unserem Rāmāyaṇa findet²⁾), beweist, glaube ich, dafs unser Epos nicht die Quelle der alten Jātaka-Gāthās sein kann, sondern dafs diese auf ein altes, auf Rāma bezügliches Ākhyāna zurückgehen. Dafs wir im ganzen Jātaka, welches so viele Märchenstoffe enthält und gerade von Dämonen, Yakṣas und Rākṣasas viel erzählt, nichts von dem Rākṣasa Rāvaṇa und seinem Anhang und nichts von Hanumat und den Affen hören, scheint mir auch beachtenswert. Ebenso, dafs in der ganzen ältesten buddhistischen Litteratur, dem Pāli Tipiṭaka, unser Epos nicht erwähnt wird³⁾).

Eine andere Frage ist die, ob sich im Rāmāyaṇa Spuren des Buddhismus nachweisen lassen. Darauf kann man wohl mit einem unbedingten Nein antworten. Denn die einzige Stelle, in welcher der Buddha erwähnt wird (oben S. 413 Anm. 2) ist entschieden unecht. Es ist aber durchaus nicht abzusehen, wo im Rāmāyaṇa Anspielungen auf Buddha oder buddhistische Lehren zu erwarten sein sollten. So auffällig das Fehlen eines Hinweises auf das Rāmāyaṇa, wenn es bekannt gewesen wäre, im buddhistischen Tipiṭaka erscheinen müfste, so wenig lässt sich aus dem Fehlen buddhistischer Spuren im Epos etwas schließen. Und eine, wenn auch sehr entfernte, Beziehung zum Buddhismus ist vielleicht doch vorhanden. Weber hatte ja noch geglaubt,

¹⁾ Dafs diese Erzählung eines buddhistischen Mönchs aus so später Zeit keine ältere Form der Rāma-Sage darstellt, wie Weber glaubte, sondern nur eine sehr ungenaue und ungeschickte Wiedergabe unseres Rāmāyaṇa ist, hat Jacobi (S. 84 ff.) gezeigt. Doch beweisen die Ausführungen Jacobis nichts für das Alter des Rāmāyaṇa, da er nur die späte Prosaerzählung und nicht die alten Gāthās in Betracht gezogen hat. Vgl. Lüders a. a. O.

²⁾ Parallelen zu den drei anderen Versen aus Rāmas Trostrede (siehe oben S. 413) finden sich im Jātaka Nr. 328, 2—4, siehe Lüders, ZDMG 58, 1904, S. 713 f.

³⁾ Ich kann dies mit solcher Bestimmtheit behaupten, da einer der genauesten Kenner des Tipiṭaka, Professor Rhys Davids, mir auf eine diesbezügliche Anfrage schreibt: »Apart from the Dasaratha Jātaka . . . there is no mention of, and no proof of knowledge of the Rāmāyaṇa in the whole of the three Piṭakas.«

daß dem Rāmāyaṇa eine »alte buddhistische Sage von dem frommen Königsohn Rāma, in welchem dieselbe ein Ideal buddhistischen Gleichmuts verherrlichte«, zugrunde liege¹⁾). Das ist gewiß nicht der Fall. Aber der Gedanke wird vielleicht doch nicht abzuweisen sein, daß die außerordentliche Milde, Sanftmut und Seelenruhe, welche dem Rāma zugeschrieben wird, aus buddhistischen Unterströmungen zu erklären ist. Zum mindesten ist es durchaus begreiflich, daß in einem vom Buddhismus stark beeinflußten Lande auch von einem Nichtbuddhisten ein Epos gedichtet wurde, dessen Held trotz aller seiner grossartigen Dämonenkämpfe mehr ein Weiser nach dem Geschmacke des Buddha als ein Kriegsheld ist. Nehmen wir noch hinzu, daß nach Olden堡²⁾ auch die Metrik des Rāmāyaṇa eine jüngere Entwicklungsstufe darstellt als die der buddhistischen Pālidichtung, so deutet doch alles darauf hin, daß unser Epos erst nach dem Auftreten des Buddha und nach dem Entstehen der ältesten Pālilitteratur — also nach dem 5. Jahrhundert v. Chr. — gedichtet wurde.

Nun hat man aber aus der Sprache des Epos auf dessen vorbuddhistische Entstehungszeit schließen zu können geglaubt. Diese epische Sprache ist ein volkstümliches Sanskrit. Um 260 v. Chr. aber verwendet König Aśoka für seine an das Volk gerichteten Inschriften nicht Sanskrit, sondern dem Pāli ähnliche Dialekte. Auch Buddha predigte schon im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. nicht im Sanskrit, sondern in der Volkssprache. Volkstümliche Epen aber — so sagte man³⁾ — können nicht in einer schon »abgestorbenen« Sprache, sondern sie müssen in der lebenden Sprache des Volkes gedichtet sein. Da nun zu Aśokas und selbst schon zu Buddhas Zeit Sanskrit nicht mehr die Sprache des Volkes gewesen ist, müssen die volkstümlichen Epen (in ihrer ursprünglichen Gestalt) einer älteren, vorbuddhistischen Zeit angehören, in welcher das Sanskrit noch eine lebende Sprache war. Darauf ist zu erwidern, daß das Sanskrit in Indien immer neben den Volksdialekten als Litteratursprache »gelebt« hat und auch in weiten Kreisen, die es nicht sprachen,

¹⁾ »Über das Rāmāyaṇa«, S. 6 f.

²⁾ »Gurupūjākaumudī, Festgabe für Albrecht Weber, S. 9 ff.
Anders Jacobi, S. 93.

³⁾ Jacobi, S. 116 ff.

verstanden worden ist. Dafs zur selben Zeit, wo buddhistische und jinistische Mönche in Volksdialekten dichteten und predigten, auch Sanskritepen gedichtet und gehört wurden, hat nichts Be fremdliches an sich. Es ist bis zum heutigen Tage in Indien durchaus nicht ungewöhnlich, dafs in einer und derselben Gegend zwei oder mehrere Sprachen nebeneinander in Gebrauch sind. Und in einem grofsen Teile des nördlichen Indiens ist auch heute noch (aufser dem Sanskrit) eine *neuindische* Litteratursprache in Gebrauch, die von der Umgangssprache stark abweicht¹⁾. Wenn uns daher auch hier und da dieselben Verse, die wir im *Rāmāyana* oder im *Mahābhārata* finden, im Pāli oder Prākrit in buddhistischen oder jinistischen Texten begegnen, so folgt durchaus nicht immer, dafs diese Sanskritverse aus den Volks sprachen übersetzt sein müfsten. Noch weniger Berechtigung hat die Ansicht einiger hervorragender Gelehrter, dafs die ganzen Epen ursprünglich in Volksdialekten verfaßt und erst später in Sanskrit umgedichtet worden seien. Dafs eine solche Umdichtung stattgefunden hätte, ohne dafs uns irgendwo die geringste Nachricht darüber erhalten wäre, ist an und für sich schon höchst bedenklich. Wie unannehmbar diese Hypothese auch sonst ist, hat Jacobi²⁾ überzeugend dargetan. Wenn er aber hier gegenüber der Ansicht, dafs »ein Volksepos in der Sprache des Volkes vorgetragen« werden müsse, daran erinnert, »dafs auch die Gesänge der Ilias und Odyssee in der homerischen Sprache vorgetragen wurden, obschon die Sprache der Zuhörer sich von jener nicht unbedeutend unterschied«, und wenn er hervorhebt, dafs der Begriff »Volk« in Indien nie die Bedeutung haben könne, die wir mit dem Worte verbinden, so widerlegt er damit auch seine eigene Anschauung, dafs das *Rāmāyana* gedichtet worden sein müsse, als Sanskrit noch »Volkssprache« war, und dafs es deshalb vorbuddhistisch sei³⁾.

¹⁾ Vgl. oben S. 39 Anm. 1 und Grierson in JRAS 1906, S. 441 f.

²⁾ ZDMG 48, 1894, S. 407 ff. Die Ansicht, dafs die Epen ursprünglich im Prākrit abgefaßt worden seien, hat zuerst A. Barth (Revue Critique, 5 avril 1886) ausgesprochen und später (Revue de l'histoire des religions, t. 27, 1893, p. 288 ff. und t. 45, 1902, p. 195 f.) eingehend verteidigt. Vgl. auch Grierson im Ind. Ant. XXIII, 1894, p. 55.

³⁾ Die Frage, ob und inwieweit Sanskrit eine »lebende« Sprache war, in Verbindung mit der Frage nach dem Alter der Epen, ist in

Auch die Buddhisten haben sich ja später des Sanskrit bedient, und eines der ältesten buddhistischen Sanskritwerke, das *Buddhacarita* des *Aśvaghoṣa*, ist gerade für die Zeitbestimmung des *Rāmāyaṇa* nicht unwichtig. Das *Buddhacarita* ist nämlich ein Kunstepos (*Kāvya*), für das sicherlich die Dichtung des *Vālmīki* bereits als Vorbild gedient hat. Andererseits finden wir in einem unechten Stück des *Rāmāyaṇa* eine Szene¹⁾, die höchst wahrscheinlich einer Szene des *Buddhacarita* nachgeahmt ist. Da nun *Aśvaghoṣa* ein Zeitgenosse des *Kaniṣka* ist, so dürfen wir schliessen, dass im Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr., wenn nicht früher²⁾, das *Rāmāyaṇa* bereits als Musterepos galt, dass es aber noch nicht so weit abgeschlossen war, dass nicht noch Einschreibungen stattgefunden hätten. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts muss es jedoch schon abgeschlossen gewesen sein, wie

den letzten Jahren viel erörtert worden. R. Otto Franke, Pali und Sanskrit (Straßburg 1902) hat ein großes Tatsachenmaterial zusammengetragen, welches zeigt, dass alle unsere alten Inschriften (von ca. 300 v. Chr. angefangen) in Volksdialekten und erst Inschriften aus nachchristlicher Zeit auch in Sanskrit geschrieben sind. T. W. Rhys Davids, Buddhist India, London 1903, zieht (unabhängig von Franke) aus dieser Tatsache weitgehende litterarhistorische Schlüsse. Aber die Inschriften beweisen nur, dass in jenen vorchristlichen Jahrhunderten Sanskrit noch nicht als Kanzleisprache verwendet wurde, sie beweisen nichts gegen dessen Gebrauch als Litteratursprache. Ich kann den Ausführungen von E. J. Rapson und F. W. Thomas (JRAS 1904, S. 435 ff. und 460 ff.) nur beistimmen. Die Einwände von Rhys Davids (ib. 457 ff.), Grierson (ib. 471 ff.) und Fleet (ib. 481 ff.) besagen nur, was jedermann zugibt, dass Sanskrit kein gesprochener Volksdialekt war, als die Epen gedichtet wurden, aber sie beweisen nichts dagegen, dass es als Litteratursprache gebraucht, teilweise gesprochen und weithin verstanden wurde. Vgl. auch A. B. Keith und Grierson im JRAS 1906, S. 1 ff. und 441 f. Über Altertümlichkeiten in der Sprache des *Rāmāyaṇa* handelt T. Michelson im Journal of the American Oriental Society, Vol. XXV, 1904, 89 ff. Dass die Sūtas im Drama nur Sanskrit sprechen, deutet ebenfalls darauf hin, dass die Sūtapoesie, d. h. das Epos, in Sanskrit gedichtet wurde.

¹⁾ Die Serailszene oben S. 417 f. Anm. 3.

²⁾ Leider gehen die Ansichten der Forscher in bezug auf die Zeit des *Kaniṣka* sehr auseinander. V. A. Smith, Early History of India, Oxford 1904, S. 224 ff. (vgl. JRAS 1903, S. 1 ff. und ZDMG 1907, S. 406) setzt seine Thronbesteigung um 120 n. Chr. an, J. F. Fleet (JRAS 1906, S. 979 ff.) um 82 v. Chr., andere 78 n. Chr.

aus dem oben über das Verhältnis des Rāmāyaṇa zum Mahābhārata Gesagten folgt.

Dafs das alte Gedicht schon dem Aśvaghoṣa als Muster diente, also schon lange vor dessen Zeit gedichtet worden sein muß, stimmt gut dazu, dafs wir im alten und echten Rāmāyaṇa keine Spuren griechischen Einflusses oder einer Bekanntschaft mit den Griechen finden. Denn zwei Stellen, in denen die Yavanas (Jonier, Griechen) erwähnt werden, sind nachweislich unecht. Dafs aber die homerischen Gedichte irgendwelchen Einflufs auf Vālmīkis Dichtung gehabt haben sollen, wie Weber meinte, davon kann wirklich gar keine Rede sein. Zwischen dem Raub der Sītā und dem der Helena, zwischen dem Zug nach Laṅkā und dem nach Troja besteht nicht einmal eine entfernte, zwischen der Bogenspannung des Rāma und der des Odysseus nur eine ganz entfernte Ähnlichkeit des Motivs¹⁾.

Vom Veda ist das Rāmāyaṇa als Epos sehr weit entfernt, und selbst die Rāma-Sage ist nur durch sehr dünne Fäden mit der vedischen Litteratur verbunden. Ob der in den Upaniṣads²⁾ öfters erwähnte König Janaka von Videha der selbe ist wie der Vater der Sītā, muß dahingestellt bleiben. Einige schwache Beziehungen zwischen Rāmāyaṇa und Yajurveda hat Weber³⁾ hervorgehoben. Zum ältesten Bestand der Rāma-Sage dürfte Sītā, die Helden des Epos, gehören. Ihr Name bedeutet »Ackerfurche«, aus der Erde ist sie hervorgekommen, und Mutter Erde nimmt sie wieder in ihren Schoß auf. Obwohl der letztere Zug der Sage nur im späten VII. Buche vorkommt, dürfte er doch sehr alt sein. Uralt und tief in die vedische Zeit hineinreichend ist jedenfalls die Vorstellung von einer Ackerbau-göttin Sītā, die schon in einem Ackersegen des Rigveda (IV, 57, 6) angerufen wird. Die Gṛhyasūtras haben uns Gebetformeln aufbewahrt, in denen sie in ungemein lebendiger Personifikation — lotusbekränzt, an allen Gliedern strahlend . . . schwarzäugig.

¹⁾ Siehe Jacobi, S. 94 ff.

²⁾ Rāma kommt in den alten Upaniṣads nicht vor. Die Rāma-pūrvatāpanīya-Upaniṣad u. die Rāmottaratāpanīya-Upaniṣad (Deussen, Sechzig Upanishads, S. 802 ff., 818 ff.) sind sehr späte Machwerke, die nur den Namen »Upaniṣad« tragen; in ihnen wird Rāma als Inkarnation des Gottes Viṣṇu gefeiert.

³⁾ Über das Rāmāyaṇa, S. 8 f.

usw.¹⁾ — auftritt. Doch hat Weber²⁾ gewifs recht, wenn er bemerkt, daß diese vedische Vorstellung von Sītā als der Göttin Ackerfurche »durch eine breite Kluft von ihrer Ausgestaltung in der Rāma-Sage getrennt« ist. Und nichts weist darauf hin, daß es epische Lieder von Rāma und Sītā schon in vedischer Zeit gegeben habe³⁾. Auch wenn wir mit Jacobi in der Sage vom Kampf des Rāma mit Rāvaṇa den alten Mythos vom Kampf des Indra mit Vṛtra wiederfinden wollen⁴⁾, bleibt die »breite Kluft«, welche Veda und Epos voneinander trennt, bestehen.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchungen über das Alter des Rāmāyaṇa kurz zusammen, so können wir folgendes sagen:

1. Die jüngeren Teile des Rāmāyaṇa, insbesondere die Bücher I und VII, sind von dem echten Rāmāyaṇa der Bücher II bis VI durch einen langen Zeitraum getrennt.
2. Das ganze Rāmāyaṇa samt den jüngeren Bestandteilen war schon ein altberühmtes Werk, als das Mahābhārata noch nicht seine jetzige Gestalt erlangt hatte.
3. Es ist wahrscheinlich, daß das Rāmāyaṇa in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. bereits seinen jetzigen Umfang und Inhalt hatte.
4. Aber der älteste Kern des Mahābhārata ist vermutlich älter als das alte Rāmāyaṇa.
5. Im Veda finden wir keine Spur eines Rāma-Epos und nur ganz schwache Spuren einer Rāma-Sage.
6. Die altbuddhistischen Texte des Tipiṭaka verraten keine Kenntnis des Rāmāyaṇa, enthalten aber Spuren von Ākhyānas, in welchen die Rāma-Sage besungen wurde.

¹⁾ Kauśikasūtra 106. Siehe A. Weber, »Omina und Portenta« (Abhandlungen der Berliner Akademie d. W. vom Jahre 1858) S. 368 ff.

²⁾ »Episches im vedischen Ritual« (Sitzungsber. der Berliner Ak. d. W. vom Jahre 1891), S. 818.

³⁾ Den phantasievollen Ausführungen von Julius v. Negelein, der den »Grundzug der Rāma-Sītā-Legende« im Veda entdecken zu können glaubt (WZKM XVI, 1902, S. 226 ff.), vermag ich nicht zu folgen.

⁴⁾ Jacobi, S. 131.

7. Offenbare Spuren des Buddhismus zeigen sich im Rāmāyaṇa nicht, möglicherweise ist aber die Charakterzeichnung des Rāma auf entfernte buddhistische Einflüsse zurückzuführen.

8. Von griechischen Einflüssen kann im Rāmāyaṇa keine Rede sein, und das echte Rāmāyaṇa verrät auch keine Bekanntschaft mit den Griechen.

9. Es ist wahrscheinlich, daß das Rāmāyaṇa im 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. von Vālmīki unter Benutzung alter Ākhyāṇas gedichtet wurde.

Die Purāṇas und ihre Stellung in der indischen Litteratur.

Sowohl inhaltlich als auch chronologisch ist es schwer, die Purāṇas in die Geschichte der indischen Litteratur einzureihen. Sie gehören eigentlich zur religiösen Litteratur und sind für die spätere indische Religion, die man zuweilen als »Hinduismus¹⁾ bezeichnet, und die in der Verehrung des Viṣṇu und des Śiva gipfelt, ungefähr das, was der Veda für die älteste Religion, den Brahmanismus, bedeutet. Wie nahe sich aber andererseits die Purāṇas mit den epischen Dichtungen berühren, geht schon daraus zur Genüge hervor, daß wir in den vorhergehenden Kapiteln wiederholt von ihnen sprechen mußten. Ist ja das Mahābhārata zum großen Teil, der Harivamśa fast ganz nichts anderes als ein Purāṇa, und auch die jüngeren Bücher und Abschnitte des Rāmāyaṇa nehmen an dem Charakter der Purāṇas teil. Die Purāṇas reichen ferner unzweifelhaft in ein sehr hohes Alter hinauf und gehören mit ihren Wurzeln der vedischen Litteratur an; aber ebenso unzweifelhaft sind die uns unter dem Titel »Purāṇa« erhaltenen Werke jüngeren Datums, und bis in unsere Tage hinein werden Bücher fabriziert, die sich den stolzen Titel »Purāṇa« beilegen oder sich als Bestandteile alter Purāṇas ausgeben. Von diesen Werken gilt ganz besonders, was in der Einleitung (oben S. 27) über »neuen Wein in alten Schläuchen« gesagt worden ist. Selbst die jüngsten Erzeugnisse dieser Litteratur haben die äußere Form und die alttümliche Einkleidung der ältesten Purāṇas.

¹⁾ Über diese Religion vgl. A. Barth, Religions of India, 2nd ed. London 1889, S. 153 ff. und E. W. Hopkins, Religions of India, Boston 1895, S. 434 ff. Ganz kurz Edm. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898 (Göschens), S. 108 ff.

Das Wort »Purāṇa« bedeutet wohl ursprünglich nichts anderes als purāṇam ākhyānam, d. h. »alte Erzählung«. In der älteren Litteratur, in Brāhmaṇas, Upaniṣads und alt-buddhistischen Texten begegnet uns das Wort gewöhnlich in Verbindung mit Itihāsa. Es wurde aber schon bemerkt (oben S. 261), daß wir bei den in alter Zeit so oft erwähnten »Itihāsas und Purāṇas« oder »Itihāsapurāṇa« nicht an eigentliche Bücher, geschweige denn an die uns erhaltenen Epen oder Purāṇas zu denken haben. Hingegen ist möglicherweise schon an bestimmte Werke gedacht, wenn im Atharvaveda¹⁾ neben den vier Vedas auch »das Purāṇa« aufgezählt wird. Sicher bezeugt ist aber das Vorhandensein von wirklichen Purāṇas, d. h. von Werken, deren Inhalt ungefähr mit dem der uns erhaltenen Purāṇatexte übereinstimmte, erst in der Sūtralitteratur. In dem Gautama-Dharmasūtra²⁾, welches als das älteste der uns erhaltenen Rechtsbücher gilt, wird gelehrt, daß dem König für seine Rechtspflege der Veda, die Gesetzbücher, die Vedāṅgas und »das Purāṇa« maßgebend sein sollen. Hier kann der Ausdruck »das Purāṇa«, ähnlich wie »der Veda«, nur eine Litteraturgattung bezeichnen. Noch wichtiger ist es, daß ein anderes Rechtsbuch, das Āpastambīya-Dharmasūtra, das wahrscheinlich dem 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr. angehört, nicht nur zwei Zitate aus »dem Purāṇa«, sondern noch ein drittes Zitat aus einem »Bhaviṣyat-Purāṇa« enthält. Zwar findet sich das letztere Zitat in dem uns unter diesem Titel erhaltenen

¹⁾ XI, 7, 24. In dem Vers Ath. V, 19, 9 wird der Rṣi Nārada in einer Weise angesprochen, daß man glauben könnte, der Vers sei einem Purāṇa-Dialog entnommen. Vgl. M. Bloomfield, SBE, Vol. 42, S. 435.

²⁾ XI, 19. So auch in den viele Jahrhunderte jüngeren Gesetzbüchern des Brhaspati (SBE, Vol. 33, S. 280) und Yājñavalkya I, 3. In noch jüngeren Rechtsbüchern werden dann ganz allgemein die Purāṇas nicht nur unter den Rechtsquellen aufgezählt, sondern auch an zahllosen Stellen als solche zitiert. Vgl. Jolly, Recht und Sitte (Grundrifs II, 8), S. 30 f. Der Jurist Kullūka (zu Manu I, 1) zitiert »aus dem Mahābhārata« den Vers: »Das Purāṇa, Manus Gesetzbuch, der Veda mit den Vedāṅgas und die Heilmittellehre sind vier Dinge, die durch Befehl feststehen; sie sind nicht mit Gründen zu widerlegen.« In unseren Mahābhārata-Ausgaben kommt der Vers, soviel ich sehen kann, nicht vor.

Purāṇa nicht, und auch die beiden anderen Zitate sind in unseren Purāṇas nicht wörtlich nachweisbar. Wohl aber gibt es ähnliche Stellen in unseren Texten¹⁾), und es ist mehr als wahrscheinlich, daß unsere Purāṇas nur Rezensionen von älteren Werken derselben Gattung sind, nämlich von Werken religiös-lehrhaften Inhalts, in denen alte Überlieferungen über die Weltschöpfung, die Taten der Götter, Heroen, Heiligen und Urväter des Menschengeschlechts, die Anfänge der berühmten Königs-geschlechter u. dgl., gesammelt waren.

Auch das Verhältnis des Mahābhārata zu den Purāṇas²⁾ weist darauf hin, daß die letzteren in ein hohes Alter hinaufreichen und daß es jedenfalls schon lange vor dem Abschluß des Mahābhārata Purāṇas gegeben hat. Unser Mahābhārata nennt sich nicht nur selbst ein Purāṇa, sondern es beginnt auch ganz so, wie die Purāṇatexte in der Regel beginnen, indem Ugraśravas, der Sohn des Sūta Lomaharṣaṇa, als Erzähler auftritt. Dieser Ugraśravas wird als »Purāṇakundiger« bezeichnet, und zu ihm sagt Śaunaka, indem er ihn auffordert, zu erzählen: »Dein Vater hat dereinst das ganze Purāṇa gelernt; . . . in dem Purāṇa werden nämlich die Geschichten von Göttern und die Genealogien der Weisen erzählt, und die haben wir vorzeiten einmal von deinem Vater gehört.« Ungemein häufig werden im Mahābhārata Legenden mit den Worten »Es wird im Purāṇa gehört« eingeleitet; »von Purāṇakundigen gesungene« Gāthās und Ślokas, insbesondere genealogische Verse, werden angeführt; ein in Prosa abgefaßter Schöpfungsbericht (Mbhār. XII, 342) wird als »ein Purāṇa« bezeichnet; das Schlangenopfer des Janamejaya wird »im Purāṇa« gelehrt und Purāṇakundige empfehlen es; »in Erinnerung an das von Vāyu verkündete Purāṇa«³⁾ werden die vergangenen und zukünftigen Weltzeitalter geschildert, und der Harivamśa zitiert nicht nur ein Vāyu-Purāṇa, sondern stimmt an vielen Stellen mit dem uns erhaltenen Vāyu-

¹⁾ Vgl. G. Bühler, Ind. Ant. XXV, 1896, S. 323 ff. und SBE II, 2nd ed., 1897, S. XXIX ff.

²⁾ Vgl. A. Holtzmann, Das Mahābhārata IV, S. 29 ff. und E. W. Hopkins, The Great Epic of India, S. 47 ff.

³⁾ Mbhār. III, 191, 16. Nach Hopkins a. a. O. S. 48 f. ist die Schilderung in unserem Vāyu-Purāṇa altertümlicher als die im Mahābhārata gegebene.

Purāṇa wörtlich überein. Zahlreiche Sagen, Legenden und lehrhafte Stücke sind den Purāṇas mit den Epen gemeinsam. Von der Rṣyaśrīga-Legende hat Lüders¹⁾ nachgewiesen, daß sie im Padma-Purāṇa eine altertümlichere Form hat als in unserem Mahābhārata. In einem allerdings sehr spät hinzugefügten Vers des Mahābhārata²⁾ werden auch schon die »achtzehn Purāṇas« erwähnt. Es geht aus all dem hervor, daß es lange vor dem Abschluß des Mahābhārata schon Purāṇas als Litteraturgattung gegeben hat, und daß auch in den uns erhaltenen Purāṇas vieles älter ist als unser jetziges Mahābhārata.

Es ist aber nur scheinbar paradox, wenn wir sagen, daß das Mahābhārata älter ist als die Purāṇas, und die Purāṇas älter sind als das Mahābhārata. Denn die Purāṇas sind eben-sowenig wie das Epos einheitliche Werke, sondern auch in ihnen findet sich altes und junges nebeneinander. Und in den zahlreichen Fällen, wo die Purāṇas untereinander und mit dem Mahābhārata mehr oder weniger wörtlich übereinstimmen, ist es wahrscheinlicher, daß sie alle auf eine und dieselbe sehr alte Quelle zurückgehen, als daß ein Werk von dem anderen abhängig ist. Daß aber unsere jetzigen Purāṇas nicht die alten Werke selbst sind, welche diesen Titel trugen, geht schon daraus hervor, daß keines von ihnen in bezug auf seinen Inhalt mit der in ihnen selbst gegebenen Definition des Begriffes Purāṇa übereinstimmt. Nach dieser gewifs sehr alten Definition³⁾ soll jedes Purāṇa »fünf Merkmale« (pañcalakṣaṇa) haben, d. h. fünf Gegenstände behandeln: 1. Sarga, »die Schöpfung«, 2. Pratisarga, »die Wiederschöpfung«, d. h. die periodische Vernichtung und Erneuerung der Welten, 3. Vamśa, »die Geschlechtsfolge«, d. h. die Genealogie der Götter und Rṣis, 4. Manvantarāṇi, »die Manu-Zeiträume«, d. h. die großen Perioden, deren jede einen Manu oder Urvater des Menschengeschlechts hat, und 5. Vamśānucarita, »die Geschichte der Geschlechter«, nämlich der alten und neueren Königsgeschlechter, deren Ursprung auf die Sonne (Sonnen-

¹⁾ Nachrichten der K. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1897, Heft 1, S. 8 ff.

²⁾ XVIII, 6, 95. Ein anderer Vers XVIII, 5, 46 steht nicht in allen Ausgaben.

³⁾ Sie findet sich in allen wichtigen Purāṇas und ist auch durch das angesehenste alte indische Wörterbuch Amarakoṣa verbürgt.

dynastie) und den Mond (Monddynastie) zurückgeführt wird. Nur zum Teile bilden diese fünf Dinge auch den Inhalt der uns erhaltenen Purāṇas; die einen enthalten viel mehr als das, was in den »fünf Merkmalen« eingeschlossen ist, während die anderen diese Gegenstände überhaupt kaum berühren, dafür aber ganz andere Dinge behandeln. Was aber für nahezu alle unsere Purāṇas ganz besonders bezeichnend ist, ihr sektarischer Charakter, d. h. dass sie dem Kult irgend eines Gottes, des Viṣṇu oder des Śiva, gewidmet sind, davon sagt jene alte Definition nichts¹⁾. In den meisten dieser Werke finden sich auch grössere Abschnitte über die Rechte und Pflichten der Kasten und der Āśramas, über die allgemein brahmanischen Riten, namentlich die Totenopfer (Śrāddhas)²⁾, sowie über besondere Zeremonien und Feste (Vratas) zu Ehren des Viṣṇu oder des Śiva, und oft auch Abschnitte über Sāṅkhya- und Yoga-Philosophie.

Von großer Wichtigkeit für die Zeitbestimmung der wichtigeren Purāṇas in ihrer jetzigen Gestalt sind die in ihnen enthaltenen Königlisten³⁾. Sie werden in der Regel in der Form von Prophezeiungen über die »künftigen« Weltzeitalter gegeben und enden mit einer Schilderung des Kaliyuga, des bösen Zeitalters, in welchem grausame Barbaren herrschen und alle Religion und Moral untergehen werden. Wir begegnen hier den aus der Geschichte bekannten Dynastien der Nandas, Mauryas, Andhras und Guptas, und nach den neuesten Forschungen sind die Angaben über die Regierungszeiten der aufgezählten Herrscher durchaus

¹⁾ In dem Brahmavaivarta-Purāṇa heißt es allerdings, dass die »fünf Merkmale« nur für die Upapurāṇas gelten, während die Mahāpurāṇas (»die grossen Purāṇas«) zehn »Merkmale« haben, darunter auch »Lobpreis des Viṣṇu und der Götter im einzelnen«. Das Bhāgavata-Purāṇa gibt ebenfalls an zwei Stellen (II, 10, 1 und XII, 7, 8 ff.) »zehn Merkmale« des »Purāṇa« an. (Vgl. E. Burnouf, le Bhāgavata Purāṇa, t. I, Préf. p. XLVI ff.). Aber auch diese Definitionen entsprechen nur zum Teil dem Inhalt der tatsächlich vorhandenen Purāṇas.

²⁾ Hier stimmen die Purāṇas oft wörtlich mit jüngeren Gesetzbüchern überein. Vgl. W. Caland, Altindischer Ahnenkult, S. 68, 79, 112.

³⁾ Vāyu-, Matsya-, Viṣṇu-, Brahmānda- und Bhāgavata-Purāṇa enthalten solche Listen.

nicht so unzuverlässig, wie man früher oft geglaubt hat¹⁾). Nach V. A. Smith ist das Viṣṇu-Purāṇa die beste Quelle für die Mauryadynastie (326—184 v. Chr.) und das Matsya-Purāṇa für die (236 n. Chr. endende) Andhradynastie; während das Vāyu-Purāṇa die Herrschaft der Guptas so beschreibt, wie sie unter Candragupta I. (320—326 n. Chr.) gewesen ist²⁾). Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass diese Königslisten nach der Guptadynastie nur mehr einzelne Namen und keine Dynastien mehr nennen. Nun starb Skandagupta I. um 480 n. Chr.; und obwohl die Guptadynastie mit ihm noch nicht erlosch, ging doch das Reich der Guptas zugrunde und wurde ein Opfer der Einfälle der weissen Hunnen³⁾). Um 500 n. Chr. herrschte der Hunnenhäuptling Toramāṇa in Zentralindien; ihm folgte 515 sein Sohn Mihirakula, der — nach den Worten des Geschichtsschreibers Kalhaṇa⁴⁾ — »in dem von Barbarenhorden überfluteten Reiche wie der Todesgott« herrschte, Tag und Nacht von Tausenden von Mördern umgeben war und selbst gegen Kinder und Frauen kein Mitleid kannte. Die Vermutung liegt nahe, dass die Schilderungen des Kaliyuga in den Purāṇas durch die grausame Hunnenherrschaft eingegeben sind. Es würde daraus folgen, dass die bedeutenderen Purāṇas im Anfang des 6. Jahrhunderts n. Chr. ihre jetzige Gestalt erhielten⁵⁾). Das hindert nicht, dass ihre erste Zusammenstellung schon einige Jahrhunderte früher stattgefunden haben kann, und dass die in ihnen enthaltenen Überlieferungen zum Teil um viele Jahrhunderte älter sein können. Andererseits soll nicht geleugnet werden, dass manche Purāṇatexte viel jüngeren Ursprungs sind, und dass auch in den älteren Werken noch in späteren Jahrhunderten Zusätze und Änderungen gemacht wurden.

¹⁾ V. A. Smith, *The Early History of India*, Oxford 1904, S. 9 f. und in ZDMG Bd. 56, 1902, S. 672 f. und Bd. 57, 1903, S. 607 f.

²⁾ ZDMG Bd. 56, 1902, S. 654.

³⁾ Smith, *Early History*, S. 270 ff.

⁴⁾ Rājatarangiṇī I, 289 ff.

⁵⁾ Wenn man mit V. A. Smith a. a. O. S. 267 annimmt, dass die wichtigeren Purāṇas im »goldenem Zeitalter der Guptas« (330—455 n. Chr.) ihre gegenwärtige Gestalt erhalten hätten, versteht man nicht, warum in ihnen gleich nach den Guptas die Schilderung des schrecklichen Kaliyuga folgt

Keinesfalls aber ist die früher allgemeine und noch immer weitverbreitete Ansicht haltbar, wonach alle unsere Purāṇas zu den jüngsten Erzeugnissen der Sanskritlitteratur gehören und erst in den letzten tausend Jahren entstanden sein würden¹⁾. Denn schon der Dichter Bāṇa (um 625 n. Chr.) kennt die Purāṇas genau und erzählt in seinem historischen Roman *Harṣacarita*, wie er in seinem Heimatsdorf einer Vorlesung des Vāyu-Purāṇa beigewohnt habe. Der Philosoph Kumārila (um 750 n. Chr.) stützt sich auf die Purāṇas als Rechtsquellen, während Śaṅkara (9. Jahrhundert) und Rāmānuja (12. Jahrhundert) sich auf sie als heilige Texte zur Stütze ihrer philosophischen Lehren berufen. Wichtig ist es auch, dass der arabische Reisende Alberūnī (um 1030 n. Chr.) mit den Purāṇas sehr vertraut ist, eine Liste der »achtzehn Purāṇas« gibt und nicht nur Āditya-, Vāyu-, Matsya- und Viṣṇu-Purāṇa zitiert, sondern auch einen der entschieden jüngeren Purāṇatexte, das Viṣṇudharmottara, sehr genau studiert hat²⁾. Die irrite Meinung, dass die Purāṇas »ganz modern« sein müssten, hängt auch damit zusammen, dass man früher immer glaubte, dass die Purāṇareligion, die Viṣṇu- und Śiva-Verehrung, jungen Datums sei. Neuere Forschungen haben aber bewiesen, dass die Sekten der Viṣṇu- und Śivaverehrer jedenfalls in die vorchristliche und vielleicht in vorbuddhistische Zeit zurückreichen³⁾.

Die gläubigen Hindus selbst halten die Purāṇas für uralt. Sie glauben, dass derselbe Vyāsa, welcher die *Vedas* geordnet

¹⁾ Diese Ansicht wurde zuerst von H. H. Wilson ausgesprochen und nach ihm oft wiederholt. Er glaubte in den Schilderungen des Kaliyuga Anspielungen auf die mohammedanische Eroberung zu sehen. Schon Vans Kennedy (siehe Wilson, Works X, 257 ff.) ist lebhaft für ein höheres Alter der Purāṇas eingetreten.

²⁾ Vgl. G. Bühler, Ind. Ant. XIX, 1890, S. 382 ff. und XXV, 1896, S. 328 ff. P. Deussen, System des Vedānta, Leipzig 1883, S. 36. V. A. Smith a. a. O. S. 18 f. Eine Handschrift des Skanda-Purāṇa soll nach der Schrift aus dem 7. Jahrhundert stammen. (JRAS 1903, S. 193.) Pargiter (Mārkaṇḍeya Purāṇa transl., Introd. p. XIV) sucht aus den Schriften der Jainas das hohe Alter der Purāṇas zu beweisen.

³⁾ Vgl. G. Bühler, Epigraphia Indica II, 1894, S. 95. Kadphises II (um 85 n. Chr.) war ein solcher Śiva-Verehrer, dass er auf seine Münzen ein Bild des Śiva prägen ließ (V. A. Smith a. a. O. S. 264).

und das Mahābhārata verfaßt, auch im Beginne des Kaliyuga¹⁾, der jetzigen Weltperiode, der Verfasser der achtzehn Purāṇas gewesen sei. Dieser Vyāsa ist aber eine Form des erhabenen Gottes Viṣṇu selbst, »denn« (sagt das Viṣṇu-Purāṇa) »wer anders hätte das Mahābhārata verfassen können?« Sein Schüler war der Sūta Lomaharṣaṇa, und ihm hat er die Purāṇas mitgeteilt²⁾. So haben die Purāṇas göttlichen Ursprung. Und der Vedāntaphilosoph Śaṅkara beruft sich zum Beweise für das persönliche Dasein der Götter auf Itihāsas und Purāṇas, weil diese, wie er sagt, nicht nur auf dem Veda, sondern auch auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen, — nämlich auf der Wahrnehmung von Leuten wie Vyāsa, die persönlich mit den Göttern gesprochen haben³⁾. Mit der Autorität des Veda läßt sich allerdings die der Purāṇas nicht vergleichen. Itihāsa und Purāṇa sind gewissermaßen nur eine Ergänzung zum Veda, hauptsächlich bestimmt für die Belehrung der zum Vedastudium nicht berechtigten Frauen und Śūdras. So sagt schon ein alter Vers: »Durch Itihāsas und Purāṇas soll man den Veda stärken: denn der Veda fürchtet sich vor einem Ungelehrten, daß dieser ihm schaden könnte.«⁴⁾ Zur Erlangung der höchsten Erkenntnis, des Wissens vom Brahman, dient ausschließlich der Veda, sagt Rāmānuja⁵⁾, während Itihāsa und Purāṇa nur zur Reinigung von Sünden führen. Die Purāṇas sind also heilige Bücher zweiten Grades⁶⁾.

¹⁾ So nach Mahābh. XII, 349 und Śaṅkara in seinem Kommentar zu den Vedānta-Sūtras III, 3, 32.

²⁾ Viṣṇu-Purāṇa III, 4 und 6. Der Name Lomaharṣaṇa (oder Romaharṣaṇa) wird im Vāyu-Purāṇa I, 16 etymologisch erklärt als »einer, der durch seine schönen Erzählungen bewirkt, daß sich die Härchen (loman) am Körper der Zuhörer vor Freude sträuben (harsaṇa)«.

³⁾ Ved.-Sū. I, 3, 33. SBE, Vol. 34, S. 222. Śaṅkara fügt hinzu: Daraus, daß die Menschen heute nicht mehr mit den Göttern sprechen, folge doch keineswegs, daß dies in alten Zeiten nicht der Fall gewesen sei.

⁴⁾ Der Vers wird von Rāmānuja (SBE, Vol. 48, S. 91) als »Purāṇatext« zitiert. Er findet sich Vāyu-Pur. I, 201; Mahābhār. I, 1, 267 und Vāsiṣṭha-Dharmas. 27, 6.

⁵⁾ SBE, Vol. 48, S. 338 f.

⁶⁾ Am deutlichsten drückt dies Rāmānuja (zu Ved.-Sū. II, 1, 3, SBE, Vol. 48, S. 413) aus, wenn er sagt, daß die Purāṇas zwar vom Schöpfer Hiranyagarbha verkündet sind, daß sie aber (ebensowenig

Und das ist auch leicht erklärlich. Denn ursprünglich waren die Purāṇas überhaupt keine Priesterlitteratur. Die Sūtas oder Barden waren ohne Zweifel ebenso die Schöpfer und Träger der ältesten Purāṇadichtung wie der Epop. Darauf deutet noch der Umstand hin, daß in fast allen Purāṇas der Sūta Lomaharṣaṇa oder sein Sohn Ugraśravas, »der Sauti«, d. h. »des Sūta Sohne«, als Erzähler auftritt. So sehr ist dies der Fall, daß Sūta und Sauti in den Purāṇas fast wie Eigennamen gebraucht werden. Der Sūta aber war sicherlich kein Brahmane, und er hatte mit dem Veda nichts zu schaffen¹⁾. Als aber das alte Bardentum — wir wissen nicht, wann — aufhörte, ging diese Litteratur nicht in die Hände der gelehrten Brahmanen, der Vedakenner, über, sondern die niedrigere Priesterschaft, die in Tempeln und Wallfahrtsorten sich ansammelte, bemächtigte sich ihrer; und diese ziemlich ungebildeten Tempelpriester benutzten sie zur Verherrlichung der Gottheiten, denen sie dienten, und in späterer Zeit immer mehr zur Anpreisung der Tempel und Wallfahrtsorte, in denen sie ihren Unterhalt fanden und sich oft bereicherten²⁾. Wie sehr aber trotzdem die Inder bis zum heutigen Tage an die Heiligkeit der Purāṇas glauben, das zeigt am besten ein Vortrag, den Manilal N. Dvivedi auf dem Orientalistenkongreß in Stockholm (1889)³⁾ gehalten hat. Als ein Mann von europäischer Bildung spricht er von Anthropologie und Geologie, von Darwin, Haeckel, Spencer und Quatrefages, aber

wie Hiranyagarbha selbst) von den Eigenschaften der Leidenschaft (rajas) und der Finsternis (tamas) frei und daher dem Irrtum unterworfen sind.

¹⁾ Für den Sūta gibt es gar keine Berechtigung in bezug auf den Veda«, sagt das Vāyu-Purāṇa I, 33, und auch nach Bhāg.-Pur. I, 4. 13 ist der Sūta »im ganzen Bereiche der Reden« d. h. in der ganzen Litteratur bewandert »mit Ausnahme des Veda«. Vgl. E. Burnouf, Le Bhāgavata-Purāṇa I, p. XXIX und LIII ff.

²⁾ Mit unverhohler Verachtung spricht der Geschichtschreiber Kalhaṇa von diesen Priestern. Vgl. M. A. Stein, Kalhaṇas Rājatarāṅgiṇī . . . translated . . . (Westminster 1900), Vol. I, Introduction, p. 19 f. Sowohl die Epen als auch die Purāṇas werden heutzutage von eigenen zur Brahmanenkaste gehörigen »Rezitatoren« (Pāṭhakas) oder »Erzähler« (Kathakas) vorgetragen.

³⁾ Actes du 8ème Congrès Internat. des Orientalistes (Leiden 1893) II, S. 199 ff.

nur um zu beweisen, daß die Weltanschauung der Purāṇas und deren Lehren über die Weltschöpfung wissenschaftliche Wahrheiten sind, wie er denn überhaupt in ihnen überall nur höchste Wahrheit und tiefste Weisheit erblickt — wenn man nur alles richtig, d. h. symbolisch, auffaßt.

Für uns sind die Purāṇas als Geschichtsquellen, insbesondere für die Religionsgeschichte, unschätzbar und verdienen ein viel eingehenderes Studium, als sie bisher erfahren haben. Als litterarische Erzeugnisse sind sie durchaus keine erfreuliche Erscheinung. Sie sind in jeder Beziehung formlos und maflos. Die saloppe Sprache und die kunstlosen Verse, in denen um des Metrums willen oft die Grammatik vergewaltigt wird, sind für diese Werke ebenso charakteristisch wie das wirre Durcheinander des Inhalts und die maflosen Übertreibungen. Nur ein paar Beispiele für die letzteren. Während Urvaśī im Rigveda vier Jahre bei Purūravas weilt, verleben die beiden Liebenden im Viṣṇu-Purāṇa 61 000 Jahre in Lust und Wonne. Während selbst die älteren Purāṇas nur sieben Höllen kennen, spricht das Bhāgavata-Purāṇa von »Hundert und Tausenden« von Höllen, und das Garuḍa-Purāṇa zählt deren nicht weniger als 8 400 000¹⁾. Je jünger ein Purāṇa ist — das kann als allgemeine Regel gelten —, desto mafloser sind die Übertreibungen. Auch dies deutet darauf hin, daß es eine minderwertige Klasse von Litteraten, der niedrigeren, ungebildeten Priesterschaft angehörig, war, die sich mit der Überlieferung der Purāṇas befaßte. Doch haben sich auch viele alte Königssagen und manche sehr alte genealogische Verse (anuvamśaśloka) und Gesangsstrophen (gāthās) aus der ursprünglichen Bardendichtung in die jüngeren, uns erhaltenen Texte hinübergerettet. Und glücklicherweise haben die Zusammensteller der Purāṇas, die ganz wahllos verfuhrten, auch das Gute nicht verschmäht, und manche in Form und Inhalt an die Upaniṣads erinnernde Dialoge sowie einzelne gedankentiefe, der alten Asketendichtung entnommene Legenden und Sprüche in ihre Texte aufgenommen. So wird die folgende kurze Übersicht über die wichtigsten Purāṇas und ihren Inhalt zeigen, daß es auch in der Wüste der Purāṇaliteratur an Oasen nicht fehlt.

¹⁾ Scherman, Visionslitteratur, S. 32 f.

Übersicht über die Purāṇa-Litteratur¹⁾.

Einstimmig wird in den uns erhaltenen Purāṇas selbst die Zahl der vorhandenen, »von Vyāsa verfaßten« Purāṇas als achtzehn angegeben; und auch in bezug auf ihre Titel herrscht fast vollständige Übereinstimmung. Eigentümlich ist es, daß eine und dieselbe Liste von »achtzehn Purāṇas« in jedem einzelnen von ihnen selbst gegeben wird, als ob keines das erste und keines das letzte wäre, sondern alle schon bestanden hätten, als jedes einzelne verfaßt wurde. Es ist dies wieder nur ein Beweis, daß keines der Purāṇas uns in seiner ursprünglichen Form erhalten ist.

Außerdem werden auch schon in manchen Purāṇas selbst sogenannte »Upapurāṇas« oder »Neben-Purāṇas« erwähnt, deren Zahl ebenfalls zuweilen als achtzehn angegeben wird²⁾. Während aber in den Aufzählungen der Purāṇas eine fast vollständige Übereinstimmung in bezug auf die Titel herrscht, ist dies bei den Titeln der Upapurāṇas keineswegs der Fall. Offenbar gab es eine bestimmte Tradition über das Vorhandensein von achtzehn Purāṇas, während sich jeder beliebige moderne religiöse Text den Titel eines »Upapurāṇa« beilegen konnte, sofern es der Verfasser nicht vorzog, sein Werk als einen Bestandteil eines der »achtzehn Purāṇas« auszugeben. Das letztere ist namentlich

¹⁾ Am eingehendsten hat sich H. H. Wilson mit den Purāṇas beschäftigt in seinen zuerst 1832 ff. erschienenen »Essays on Sanskrit Literature« und in der Einleitung und den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Viṣṇu-Purāṇa (s. Works by the late H. H. Wilson, ed. by R. Rost and Fitzedward Hall, Vol. III, S. 1—155 und Vol. VI, Preface). Einen Vorgänger hatte er an Vans Kennedy, Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology, London 1831. Außerdem haben sich noch Eugène Burnouf (Vorrede zu seiner Ausgabe und Übersetzung des Bhāgavata-Purāṇa) und die Herausgeber der großen Handschriftenkataloge, insbesondere Th. Aufrecht (Catalogus cod. MSS. Sanscriticorum . . . in Bibliotheca Bodleiana. Oxonii 1859, S. 7 ff) und Julius Eggeling (Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office, Part VI, London 1899) um die Erforschung der Purāṇa-Litteratur verdient gemacht.

²⁾ Das Matsya-Purāṇa erwähnt aber nur vier Upapurāṇas. Das Brahmavaivarta-P. sagt, daß es achtzehn Upap. gebe, ohne sie aufzuzählen. Das Kürma-Pur. zählt sie auf.

der Fall bei den außerordentlich zahlreichen *Māhātmyas*, d. h. »Verherrlichungen« von heiligen Stätten (Wallfahrtsorten, Tīrthas)¹⁾. Aber auch viele *Stotras*, d. h. »Lobgesänge« (gewöhnlich auf Viṣṇu oder Śiva, aber auch auf andere Göttheiten), *Kalpas*, d. h. »Ritualien« und *Ākhyānas* oder *Upākhyānas*, d. h. »Legenden« geben sich als zu diesem oder jenem alten *Purāṇa* gehörig aus.

Wir geben nun eine kurze Übersicht über den Inhalt der achtzehn *Purāṇas*, wobei wir nur bei den wichtigsten etwas länger verweilen können. Die Reihenfolge ist die, wie sie im *Viṣṇu-* und *Bhāgavata-Purāṇa* gegeben ist.

I. Das *Brāhma-* oder *Brahma-Purāṇa*²⁾. Dieses wird in allen Listen als das erste aufgeführt und daher auch zuweilen *Ādi-Purāṇa*, d. h. »das erste *Purāṇa*« genannt. In der Einleitung wird erzählt, daß die Ṛṣis im Naimiṣa-Walde von Loma-harṣaṇa, dem Sūta, besucht werden und sie ihn auffordern, ihnen vom Ursprung und Ende der Welt zu erzählen. Darauf erklärt der Sūta sich bereit, ihnen das *Purāṇa* mitzuteilen, welches einst der Schöpfer Brahman dem Dakṣa, einem der Urväter des Menschengeschlechts, offenbart habe. Es folgen dann die allen *Purāṇas* mehr oder weniger gemeinsamen Sagen über die Weltschöpfung, die Geburt des Urmenschen Manu und seiner Nachkommen, die Entstehung der Götter, Halbgötter und anderer Wesen sowie eine Beschreibung der Erde mit ihren verschiedenen Abteilungen, der Höllen und der Himmel. Daran schließt sich eine Aufzählung einzelner heiliger Wallfahrtsorte (Tīrthas). Diese gipfelt in der Verherrlichung des heiligen Ortes Utkala (des heutigen Orissa), welche einen großen Teil des ganzen Werkes einnimmt. Da Utkala seine Heiligkeit der Sonnenverehrung verdankt, finden wir hier auch Mythen vom Ursprung der Ādityas (der Lichtgötter) und vom Sonnengott Sūrya. Die Beschreibung eines dem Śiva heiligen Waldes in Utkala gibt Anlaß zu Erzählungen von der Geburt der Umā, der Tochter des Himālaya, und ihrer Vermählung mit Śiva, sowie anderer Śiva-Mythen.

¹⁾ Nicht so zahlreich sind die »Māhātmyas« von heiligen Texten oder von Riten und Festen.

²⁾ D. h. »Das brahmische *Purāṇa*« oder »Das *Purāṇa* des Brahman«; ebenso erklären sich alle anderen Doppeltitel, z. B. *Vaiṣṇava-»das vispuitische«* oder *Viṣṇu-Purāṇa* (»das *Purāṇa* des Viṣṇu«).

Wieder ein anderes Gebiet von Utkala ist dem Viṣṇu heilig, und in die Beschreibung des Ortes werden Sagen zur Verherrlichung des Viṣṇu eingeflochten. Hier wird auch die reizende Legende von dem Büßer Kaṇḍu¹⁾ erzählt, der mit einer schönen Apsaras viele hundert Jahre in sülsem Liebesgetändel verbringt und, endlich aus seinem Liebestaumel erwachend, glaubt, es seien nur wenige Stunden eines einzigen Tages verflossen. Auf einen kurzen Bericht über die Verkörperungen (Avatāras) des Viṣṇu folgen die gewöhnlichen Legenden von Kṛṣṇa in genauer, oft wörtlicher Übereinstimmung mit dem Viṣṇu-Purāṇa. Dann folgt eine Reihe von Kapiteln über Śrāddhas (Manenopfer) und andere, insbesondere viṣṇuitische Zeremonien, Ausführungen über die Zeiteinteilung, die Weltperioden (Yugas), die Entartung der Menschheit im Kaliyuga und die periodische Zerstörung der Welt und zum Schluss eine Darstellung der Yoga- und Sāṅkhya-Philosophie.

Auf Grund der Daten, die wir über die Gründung der Tempel von Orissa haben, nimmt Wilson an, daß dieses Purāṇa, das zum großen Teil ein Māhātmya von Orissa ist, erst im 13. oder 14. Jahrhundert verfaßt worden sei. Der Schluss ist aber nicht zwingend. Es können die auf die betreffenden Heiligtümer bezüglichen Abschnitte aus jener Zeit stammen, aber in ein viel älteres Werk eingefügt worden sein.

Der sogenannte Uttarakhaṇḍa (d. h. »letzter Abschnitt«) des Brahma-Purāṇa hat mit diesem Purāṇa selbst gar nichts gemein, sondern ist wesentlich nur das Māhātmya irgendeines heiligen Flusses.

II. Das Pādma- oder Padma-Purāṇa. Von diesem umfangreichen Werke — es enthält mehr als 50 000 Ślokas — gibt es zwei verschiedene Rezensionen. Die ältere, die man als »die bengalische« bezeichnen kann, da sie uns in bengalischen Handschriften überliefert ist, besteht aus fünf Büchern oder Khaṇḍas²⁾.

¹⁾ A. L. Chézy hat diese Legende im 1. Bande des *Journal Asiatique*, 1822, S. 1—16, übersetzt. Danach deutsch in Schlegels »Indischer Bibliothek«, I (1822), S. 257 ff. Eine poetische Übertragung gibt A. Hoefer, *Indische Gedichte*, I, S. 43 ff. Die Legende wird auch im Viṣṇu-Purāṇa I, 15 erzählt.

²⁾ Die zweite Rezension, vertreten durch die 1894 in der Ānandaśrama Sanskrit Series in Poona erschienene Ausgabe von

Das erste Buch, *Sṛṣṭikhaṇḍa*, d. h. »Abschnitt von der Schöpfung«, beginnt mit der Beschreibung des Lotus (padma), in welchem der Gott Brahman bei der Schöpfung erscheint. Die kosmologischen und kosmogonischen Mythen werden auch hier ähnlich wie in den anderen Purāṇas erzählt. Als erste Ursache wird aber in diesem Buch nicht Viṣṇu, sondern das höchste Brahman in der Form des persönlichen Gottes Brahman angenommen. Trotzdem trägt auch dieses Buch viṣṇuitischen Charakter und enthält Mythen und Legenden zur Verherrlichung des Viṣṇu. Einen Hauptteil des Buches bildet aber die Beschreibung des dem Brahman heiligen Teiches Puṣkara (Pokher in Ajmīr), der als Wallfahrtsort empfohlen und gepriesen wird.

Das zweite Buch, *Bhūmikhaṇḍa*, d. h. »Abschnitt von der Erde«, beginnt mit der Geschichte des berühmten Viṣṇu-Verehrers Prahlāda, die wir im Viṣṇu-Purāṇa kennen lernen werden. Aufser einer Beschreibung der Erde enthält dieses Buch zahlreiche Legenden, welche die Heiligkeit verschiedener Tīrthas oder heiliger Stätten beweisen sollen. Als Tīrthas gelten aber nicht nur heilige Orte, sondern auch Personen, wie der Lehrer, der Vater oder die Gattin. Als Beweis dafür, wie eine Gattin »ein Tīrtha« sein kann, wird z. B. die Geschichte der Sukalā erzählt, deren Gemahl eine Wallfahrt unternimmt und sie in Not und Elend zurücklässt; trotzdem bemühen sich der Liebesgott Kāma und der Götterkönig Indra vergebens, sie zu verführen; sie bleibt ihrem Gatten treu, und als er von der Wallfahrt zurückkehrt, empfängt er (!) himmlischen Lohn um der Tugenden seiner Gemahlin willen. Hier wird auch, um zu beweisen, dass ein Sohn »ein Tīrtha« sein kann, die uns schon aus dem Mahābhārata bekannte Geschichte von Yayāti und seinem Sohn Pūru erzählt.

Das dritte Buch, *Svargakhaṇḍa*, d. h. »Abschnitt von den Himmeln«, gibt eine Beschreibung der verschiedenen Götterwelten, der Welten des Sūrya, Indra, Agni, Yama usw., in welche zahlreiche Mythen und Legenden eingeflochten sind. Eine Er-

N. N. Mandlick in 5 Bänden, besteht aus 6 Khaṇḍas: *Ādi*-, *Bhūmi*-, *Brahma*-, *Pātāla*-, *Sṛṣṭi*- und *Uttara*-Khaṇḍa. Dafs dies eine jüngere Rezension ist, hat Lüders (Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. phil.-hist. Kl. 1897, Heft 1. S. 8) bewiesen.

wähnung des Königs Bharata gibt den Anlaß zur Erzählung der Geschichte der Śakuntalā, die hier nicht so wie im Mahābhārata, sondern mehr in Übereinstimmung mit dem Drama des Kālidāsa erzählt wird¹). Eine Schilderung der Welt der Apsaras veranlaßt die Erzählung der Sage von Purūravas und Urvaśi. Auch zahlreiche andere Legenden, die aus den Epen bekannt sind, kehren in diesem Buche wieder. Ferner enthält es Belehrungen über die Pflichten der Kasten und der Āśramas, über die Arten der Viṣṇu-Verehrung und allerlei über Ritual und Moral.

Das vierte Buch, Pātālakhaṇḍa, d. h. »Abschnitt von der Unterwelt«, schildert zunächst die unterirdischen Regionen, insbesondere die Wohnungen der Nāgas oder Schlangengottheiten. Eine Erwähnung des Rāvaṇa ist der Anlaß zur Erzählung der ganzen Rāma-Sage, die hier zum Teil in Übereinstimmung mit dem Rāmāyaṇa, zum Teil aber auch in oft wörtlicher Übereinstimmung mit Kālidāsas Epos Raghuvamśa gegeben wird. Hier finden wir auch die Rṣyaśringa-Legende in einer Version, die altertümlicher ist als die in unserem Mahābhārata²). Der eigentlichen Rāma-Sage geht eine Geschichte der Vorfahren des Rāma voraus, die mit Manu, dem Sohn des Sonnengottes, und seiner Errettung aus der Sintflut beginnt. Den Schluß des Pātālakhaṇḍa bildet eine ausführliche Belehrung über die achtzehn Purāṇas. Hier heißtt es, daß Vyāsa zuerst das Pādma-Purāṇa verkündet habe, dann sechzehn andere, zuletzt aber das Bhāgavata-Purāṇa, welches als das heiligste Buch der Viṣṇu-Verehrer verherrlicht wird.

Ein streng viṣṇuitischer Text ist das fünfte Buch, der Uttarakhaṇḍa. Hier wird in eingehender und geradezu intoleranter Weise der Kult des Viṣṇu gelehrt. Bezeichnend ist die folgende Legende:

Der Heilige Bhṛgu wird von den Rṣis ausgesandt, um zu sehen, welcher Gott am meisten die Eigenschaft der Güte besitze und daher die höchste Verehrung verdiene. Bhṛgu kommt zu Śiva, der aber mit

¹) Soweit ich diesen Abschnitt aus der Oxfordner Handschrift des Padma-Purāṇa kenne, scheint es mir wahrscheinlicher, daß Kālidāsa das Padma-Purāṇa benutzt hat, als umgekehrt. Doch müßten, um die Frage zu entscheiden, die Versionen des Mahābhārata, des Padma-Purāṇa und des Dramas von Kālidāsa erst genau verglichen werden.

²) Siehe Lüders a. a. O. und oben S. 342 ff.

seiner Gattin gerade dem Liebesgenuss frönt und den Heiligen gar nicht vorlässt. Er kommt zu Brahman, der, von den Ṛṣis umgeben, so von sich eingenommen und so aufgeblasen ist, dass er des Weisen gar nicht achtet. Nun begibt sich Bhṛgu zu Viṣṇu, der eben schläft. Mit einem Fußtritt auf die Brust weckt er den Gott auf. Viṣṇu wacht auf — streichelt sanft den Fuß des Weisen und erklärt, er fühle sich durch die Berührung hochgeehrt und beglückt. Über diese Liebenswürdigkeit ist Bhṛgu so entzückt, dass er erklärt, nur Viṣṇu allein sei geeignet, als höchster Gott verehrt zu werden,

In diesem Buch findet sich auch eine Verherrlichung der Bhagavadgītā, indem das Verdienst der Lesung jedes einzelnen Gesanges durch Legenden illustriert wird. Eine Art Anhang zum Uttarakaṇḍa ist der Kriyāyoga-sāra¹⁾ (»die Essenz der praktischen Andacht«), ein Text, in welchem gelehrt wird, wie Viṣṇu nicht durch Nachdenken (dhyānayoga), sondern durch heilige Handlungen zu verehren sei, so durch Wallfahrten zum Ganges²⁾, durch Opfer, Zeremonien und Gebete, durch Feiern der dem Viṣṇu geweihten Feste u. dgl.

Wahrscheinlich sind alle diese Bücher nichts anderes als fünf verschiedene Werke, die sich alle den Titel eines Padma-Purāṇa beigelegt und von denen wohl nur die ersten drei, hauptsächlich aber der Śrītikhaṇḍa, Bestandteile eines älteren Padma-Purāṇa in sich aufgenommen haben. Zahlreiche andere moderne Werke, Māhātmyas und Stotras, geben sich als Teile des Padma-Purāṇa aus³⁾.

III. Das Vaiṣṇava- oder Viṣṇu-Purāṇa. Dieses ist das Hauptwerk der Vaiṣṇavas oder Viṣṇu-Verehrer und wird von dem Philosophen Rāmānuja, dem Begründer der viṣṇuitischen Sekte der Rāmānujas, in seinem Kommentar zu den Vedāntasūtras oft als gewichtige Autorität zitiert. Viṣṇu wird in diesem Werk als höchstes Wesen, als der eine und einzige Gott, mit

¹⁾ Mehrere Auszüge aus diesem Buch finden sich übersetzt bei A. E. Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien. Berlin o. J. Eine Übersicht über den Inhalt gibt derselbe Gelehrte im »Jahresbericht der D. M. G.« für das Jahr 1846, S. 153—159.

²⁾ Die schöne Liebesgeschichte von Mādhava und Sulocanā, welche Schack (Stimmen vom Ganges, S. 156 ff.) so schön wiedergegeben hat, wird hier zum Beweis der Heiligkeit des Zusammenflusses von Ganges und Jamna erzählt.

³⁾ Vgl. Th. Aufrecht, Catalogus Catalogorum I, S. 322 f.

dem auch Brahman und Śiva eins sind, sowie als Schöpfer und Erhalter der Welt gepriesen und verherrlicht. Dennoch fehlen gerade in diesem Purāṇa alle Hinweise auf besondere dem Viṣṇu geweihte Feste, Opfer und Zeremonien; nicht einmal Viṣṇu-Tempel werden erwähnt, noch auch dem Viṣṇu heilige Orte. Schon dies lässt auf ein hohes Alter des Werkes schließen. Auch der alten Definition des Begriffes Purāṇa (oben S. 443) kommt das Viṣṇu-Purāṇa am nächsten, indem es nur wenig enthält, was in jenen »fünf Merkmalen« nicht eingeschlossen ist. Dafs der Titel »Viṣṇu-Purāṇa« fast gar nicht für jüngere Werke, Māhātmyas u. dgl., in Anspruch genommen worden ist¹⁾, deutet ebenfalls darauf hin, dafs wir es hier mit einem Werke der älteren Purāṇa-Litteratur zu tun haben, das wenigstens im grofsen und ganzen in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist²⁾.

Eine etwas ausführlichere Übersicht über den Inhalt gerade dieses Purāṇa wird dem Leser auch am besten einen Begriff von dem Inhalt und der Bedeutung der Purāṇas überhaupt geben.

Das Werk, das aus sechs Abschnitten besteht, beginnt mit einem Dialog zwischen Parāśara, dem Enkel des Vasiṣṭha, und dessen Schüler Maitreya. Letzterer frägt seinen Lehrer nach dem Ursprung und der Beschaffenheit des Weltalls. Darauf antwortet Parāśara, dafs ihn diese Frage an das erinnere, was er einmal von seinem Grofsvater Vasiṣṭha gehört habe; und er schickt sich an, das Gehörte zu wiederholen. In Widerspruch mit der (übrigens auch im Viṣṇu-Purāṇa selbst vorkommenden) Überlieferung, welche alle Purāṇas dem Vyāsa zuschreibt, wird hier Parāśara geradezu als Verfasser des Werkes bezeichnet. Nachdem er zunächst den Viṣṇu in einem Hymnus verherrlicht, gibt er

¹⁾ Aufrechts »Catalogus Catalogorum« I, 591; II, 140; III, 124 erwähnt nur einige Stotras und kleinere Texte, die sich als Teile des Viṣṇu-Purāṇa ausgeben. Bemerkenswert ist immerhin, dafs Matsya- und Bhāgavata-Purāṇa die Zahl der Ślokas des Viṣṇu-Purāṇa mit 23 000 angeben, während es in Wirklichkeit nicht ganz 7000 Verse hat, und dafs auch ein »Grofses Viṣṇu-Purāṇa« (Brhadviṣṇupurāṇa, Aufrech, Catalogus Catalogorum I, 591) zitiert wird.

²⁾ Die schon oben erwähnte englische Übersetzung (The Vishṇu Purāṇa, a System of Hindu Mythology and Tradition, translated . . . by H. H. Wilson) erschien zuerst London 1840, dann in den »Works«, Vols. VI—X. Eine englische Übersetzung von Manmatha Nath Dutt erschien Kalkutta 1894.

einen Bericht über die Welt schöpfung, wie er ziemlich über-einstimmend in den meisten Purāṇas wiederkehrt¹⁾). In merkwürdiger Weise vermischen sich hier philosophische — im wesentlichen der Sāṅkhyā-Philosophie zugehörige — Anschauungen mit volkstümlichen mythischen Vorstellungen, für die wir bei den Naturvölkern manche Parallelen finden können.

An den Bericht über die Erschaffung der Götter und Dämonen, der Heroen und der Urväter des Menschengeschlechts knüpfen sich zahlreiche mythologische Erzählungen, Allegorien und Sagen von alten Königen und Weisen der Vorzeit. Viele dieser Erzählungen haben wir bereits im Mahābhārata kennen gelernt; so die von der Quirlung des Ozeans²⁾). Besonders schwungvoll wird hier geschildert, wie die Glücksgöttin Śrī sich in strahlender Schönheit aus dem gequirlten Milchozean erhebt und sich dem Viṣṇu an die Brust wirft. In einem prächtigen Hymnus wird sie von Indra als die Mutter aller Wesen, als die Quelle alles Guten und Schönen und als die Spenderin alles Glückes gepriesen und angerufen. Sowie dieses Stück vor allem der Verherrlichung des Viṣṇu, dessen Gemahlin die Śrī ist, dient, so ist es auch in allen anderen Erzählungen stets Viṣṇu, dessen Lob in überschwänglicher Weise gesungen wird. In der Schilderung der Macht, die man durch Verehrung des Viṣṇu zu gewinnen vermag, kennt die indische Phantasie keine Grenzen. Ein Beispiel ist der Mythos von dem Königsohn Dhruva, der, aus Kränkung über die Bevorzugung seines Bruders, sich noch als Knabe ganz der Bufse und der Viṣṇu-Verehrung hingibt, so dass Viṣṇu sich genötigt sieht, ihm seinen Wunsch, etwas Höheres zu werden als sein Bruder und selbst sein Vater, zu erfüllen; — er macht ihn zum Polarstern, der höher und von festerer Dauer ist als alle anderen Sterne des Himmels³⁾). In der großartigsten Weise aber wird die Macht

¹⁾ Eine Übersicht über die Schöpfungsberichte der Purāṇas gibt Wilhelm Jahn, Über die kosmogonischen Grundanschauungen im Mānava-Dharma-Śāstram. Inaug.-Diss. Leipzig 1904.

²⁾ Oben S. 332. Eine Zusammenstellung aller Stücke, die dem Viṣṇu-Purāṇa mit dem Mahābhārata gemeinsam sind, findet man bei A. Holtzmann, Mahābhārata IV, 36 ff.

³⁾ I, 11 f. Eine ausführlichere Version des Mythos findet sich im Bhāgavata-Purāṇa (IV, 8 f.); auf dieser beruht das Gedicht von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 189 ff.

des Viṣṇu-Glaubens in der Sage von dem Knaben Prahlāda (I, 17—20) geschildert, den sein Vater, der stolze Dämonenkönig, vergebens von seiner Viṣṇu-Verehrung abzubringen sucht. Keine Waffe vermag ihn zu töten, weder Schlangen noch wilde Elefanten, weder Feuer noch Gift noch Zaubersprüche vermögen ihm etwas anzuhaben. Vom Söller des Palastes herabgeschleudert, fällt er sanft auf den Schoß der Erde. Gefesselt wird er in den Ozean geworfen und Berge auf ihn gehäuft — aber auf dem Grunde des Meeres singt er einen Hymnus auf Viṣṇu, seine Fesseln fallen ab, und er schleudert die mächtigen Berge von sich. »Meine Macht«, sagt er dem Vater, »besteht darin, daß Viṣṇu in meinem Herzen wohnt. Wer da weiß, daß Viṣṇu in allen Dingen ist, der tut nichts Böses und dem kann nichts Böses widerfahren.«¹⁾

Das zweite Buch des Viṣṇu-Purāṇa gibt zunächst (Kap. 1—12) eine phantastische Weltbeschreibung. Die sieben Erdteile und die sieben Ozeane werden geschildert, in deren Mitte sich Jambudvīpa mit dem goldenen Berg Meru — dem Wohnsitz der Götter — befindet. In Jambudvīpa liegt Bharatavarṣa, d. h. »Indien«, dessen Länder, Berge und Flüsse aufgezählt werden. Auf diese Erdbeschreibung folgt eine Schilderung von Pātāla, der Unterwelt, in der die Schlangengötter wohnen; hierauf eine Aufzählung und Beschreibung der noch tiefer gelegenen Narakas oder Höllen. Als Gegenstück folgt dann eine Beschreibung der Himmelssphären, der Sonne, des Sonnenwagens und der Sonnenpferde nebst astronomischen Auseinandersetzungen über den Sonnenlauf, das Planetensystem und die Sonne als Régenspender und Erhalter der Wesen. Darauf folgt eine Beschreibung des Mondes, seines Wagens, seiner Pferde, seines Umlaufs und seines Verhältnisses zur Sonne und zu den Planeten. Der Abschnitt schließt mit der Erklärung, daß die ganze Welt doch nur Viṣṇu und nur er allein das einzig Wirkliche sei.

Anknüpfend an den Namen Bharatavarṣa wird dann (Kap. 13 bis 16) eine Legende von dem alten König Bharata²⁾ erzählt,

¹⁾ Nach der Version des Bhāgavata-Pur. hat Schack, Stimmen vom Ganges, S. 1 ff., diese Legende frei bearbeitet.

²⁾ Vgl. E. Leumann, »Die Bharata-Sage«, ZDMG 48, 1894, S. 65 ff., und August Blaß, Das Bharatopākhyāna des Viṣṇu-Purāṇa (Beiträge zur Bücherkunde und Philologie August Wilmanns zum 25. März 1903 gewidmet. Leipzig 1903, S. 205 ff.).

die aber nur als Einleitung zu einem philosophischen Dialog dient, in welchem die alte, aus den *Upaniṣads* bekannte Alleinslehre von viṣṇuitischem Standpunkte vorgetragen wird. Der Stil des ganzen Abschnittes erinnert vielfach an die *Upaniṣads*. Der Inhalt der Legende ist folgender:

König Bharata war ein frommer Verehrer des Viṣṇu. Eines Tages ging er im Flusse baden. Während er badete, kam eine trächtige Antilope aus dem Walde, um Wasser zu trinken. In demselben Augenblicke erschallt aus der Nähe das laute Brüllen eines Löwen. Die Antilope erschrickt und jagt mit einem gewaltigen Sprunge davon. Infolge des Sprunges wird ihr Junges geboren, und sie selbst stirbt. Bharata nahm das Junge mit sich und zog es in seiner Einsiedelei auf. Von da an kümmerte er sich um nichts mehr als die Antilope. Sie war sein einziger Gedanke, seine einzige Sorge. Und als er schliesslich, immer nur an die Antilope denkend, starb, wurde er bald nachher als Antilope wiedergeboren¹⁾), jedoch mit der Erinnerung an sein früheres Dasein. Auch in diesem Antilopendasein verehrte er den Viṣṇu und gab sich Bußübungen hin, so dass er in der nächsten Geburt als Sohn eines frommen Brahmanen wieder zur Welt kam. Obwohl er als solcher sich das höchste Wissen, die Alleinslehre, angeeignet hatte, kümmerte er sich doch um kein Vedastudium, vollzog keine brahmanischen Riten, sprach unzusammenhängend und ungrammatisch, ging schmutzig und in abgerissenen Kleidern einher — kurz, benahm sich ganz und gar wie ein Tölpel. Man nannte ihn nicht anders als Jaḍabharata, »der dumme Bharata«²⁾), er wurde allgemein verachtet und zu niedriger Sklavenarbeit verwendet. So geschah es, dass er auch einmal von einem Diener des Königs Sauvīra als Säntenträger des Königs verwendet wurde. Bei dieser Gelegenheit entspinnt sich zwischen dem scheinbaren Idioten und dem König ein Gespräch, in welchem Bharata sich bald als ein grosser Weiser entpuppt und dem König zu seiner grossen Freude die Alleinslehre verkündet. Zu deren Erläuterung erzählt er ihm die Geschichte von Ṛbhu und Nidāgha:

¹⁾ Bis hierher ist die Legende (nach der Version des Bhāg.-Pur. V, 8) in dem Gedicht von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 56 ff. bearbeitet.

²⁾ Jaḍabharata wird neben Durvāsas, Ṛbhu, Nidāgha und anderen Heiligen, die »wie Unsinnige sich benehmend, doch nicht unsinnig« sind, in der Jābāla-*Upaniṣad* genannt. (Deussen, Sechzig *Upaniṣads* des *Veda*, S. 710.) Viṣṇu-Pur. I, 9 wird von einem Büfser Durvāsas (d. h. »Schlechtgekleidet«) erzählt, der nach dem »Gelübde eines Wahnsinnigen« lebt. Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von A. Barth, *Religions of India*, S. 83 über den engen Zusammenhang zwischen *Yogapraxis* und *Narrheit*.

Der weise und heilige Rbhu, Sohn des Schöpfers Brahman, war der Lehrer des Nidāgha gewesen. Nach tausend Jahren besuchte er einmal seinen Schüler, wurde von ihm gastfreundlich bewirtet und gefragt, wo er wohne, woher er komme und wohin er gehe. Rbhu antwortet ihm, dass dies ganz unvernünftige Fragen seien, denn der Mensch (nämlich der Ātman) sei überall, für ihn gebe es kein Gehen und kein Kommen, und er macht ihm die Lehre von der Einheit so klar, dass Nidāgha ihm entzückt zu Füßen fällt und fragt, wer er sei. Nun erst erfährt er, dass es sein alter Lehrer Rbhu ist, der gekommen war, ihm noch einmal die wahre Weisheit beizubringen. Nach abermals tausend Jahren kommt Rbhu wieder zur Stadt, wo Nidāgha wohnt. Da bemerkt er eine grosse Menschenmenge und einen König, der mit grossem Gefolge in die Stadt einzieht. Fern ab von der Menge steht sein ehemaliger Schüler Nidāgha. Rbhu nähert sich ihm und fragt ihn, warum er so beiseite stehe. Darauf antwortet Nidāgha: »Ein König zieht hier in die Stadt ein, es ist ein grosses Gedränge, darum weiche ich aus.« Rbhu fragt: »Welcher ist denn der König?« Nidāgha: »Der König ist derjenige, welcher auf dem grossen, stattlichen Elefanten sitzt.« »Schön,« sagt Rbhu, »wer ist denn aber der Elefant, und wer ist der König?« Nidāgha: »Unten ist der Elefant und oben ist der König.« Rbhu: »Was heißt denn nun unten, und was heißt oben?« Da springt Nidāgha dem Rbhu auf den Rücken und sagt: »Ich bin oben wie der König, du bist unten wie der Elefant.« »Sehr schön,« sagt Rbhu, »aber sage mir nur, mein Lieber, wer von uns zweien bist denn du, und wer bin ich?« Nun erst erkennt Nidāgha seinen alten Lehrer Rbhu, denn niemand sei so wie er von der Einheitslehre durchdrungen. Da prägte sich denn auch die Lehre von der Einheit des Alls dem Nidāgha so ein, dass er von nun an alle Wesen für eins mit sich selbst hielt und vollständige Erlösung erlangte.

Das dritte Buch des Viṣṇu-Purāṇa beginnt mit einem Bericht über die Manus (Urväter des Menschengeschlechtes) und die von ihnen beherrschten Zeitalter (Manvantaras). Dann folgt eine Erörterung über die vier Vedas, über die Einteilung derselben durch Vyāsa und seine Schüler und über die Entstehung der verschiedenen vedischen Schulen. Daran schließt sich eine Aufzählung der achtzehn Purāṇas und eine Liste sämtlicher Wissenschaften.

Dann wird die Frage aufgeworfen und erörtert, wie man als frommer Viṣṇu-Verehrer Erlösung erlangen könne. In einem schönen Dialog (Kap. 7) zwischen dem Todesgott Yama und einem seiner Diener wird auseinandergesetzt, dass derjenige, der reinen Herzens ist und einen tugendhaften Wandel führt und seinen Geist auf Viṣṇu gerichtet hat, ein wahrer Viṣṇu-Verehrer

und darum von den Banden des Todesgottes frei ist. Daran schliesst sich eine Auseinandersetzung über die Pflichten der Kasten und Āśramas, über Geburts- und Hochzeitszeremonien, rituelle Waschungen, die täglichen Opfer, die Pflichten der Gastfreundschaft, das Benehmen bei den Mahlzeiten u. dgl. Eine lange Abhandlung (Kap. 13—17) über die Totenopfer und sonstigen Zeremonien zur Verehrung der Ahnengeister (Śrāddhas) beschliesst diesen Abschnitt, in welchem die vedisch-brahmanischen Religionsbräuche als die richtige Art der Viṣṇu-Verehrung hingestellt werden. Die beiden letzten Kapitel des Buches schildern die Entstehung der vedafeindlichen ketzerischen Sekten, deren Anhänger — Buddhisten und Jainas sind gemeint — als die schlimmsten Missetäter hingestellt werden. Um zu zeigen, wie sündhaft es sei, mit solchen Ketzern auch nur irgendwelchen Umgang zu pflegen, wird die Geschichte des alten Königs Śatadhanu erzählt (Kap. 18), der sonst ein frommer Verehrer des Viṣṇu war, aber einmal aus bloßer Höflichkeit ein paar Worte mit einem Ketzer wechselte und infolgedessen nacheinander als Hund, Schakal, Wolf, Geier, Krähe und Pfau wiedergeboren wurde, bis er endlich — dank der standhaften Treue und Frömmigkeit seiner Gemahlin Śaibyā — wieder als König zur Welt kam.

Das vierte Buch des Viṣṇu-Purāṇa enthält hauptsächlich genealogische Listen der alten Königsgeschlechter, der Sonnendynastie, die ihren Ursprung auf den Sonnengott, und der Monddynastie, die ihn auf den Mondgott zurückführt. Lange Listen von alten Königen — viele von ihnen rein mythisch, manche wohl auch historisch — werden nur gelegentlich unterbrochen, um von dem einen oder dem anderen irgendeine Sage zu erzählen. Das Wunderbare spielt in allen diesen Sagen eine grolse Rolle. Da ist Dakṣa, der aus Brahmans rechtem Daumen geboren ist; Manus Tochter Iḷā, die in einen Mann verwandelt wird; Ikṣvāku, der dem Niesen des Manu sein Dasein verdankt; König Raivata, der mit seiner Tochter Revatī in den Himmel geht, um sich von Gott Brahman einen Gemahl für die Tochter empfehlen zu lassen¹⁾; oder gar König Yuvanaśva, der schwanger wird und einen Sohn zur Welt bringt, welchen Indra mit Unsterb-

¹⁾ Von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 120 ff. bearbeitet.

lichkeitstrank säugt, indem das Kind seinen Finger in des Gottes Mund steckt und daran saugt. Weil Indra sagte: »Er wird von mir gesäugt werden« (mān dhāsyati), erhält das Kind den Namen Māndhātr. Dieser wurde ein mächtiger König und der Vater von drei Söhnen und fünfzig Töchtern. Wie er zu einem Schwiegersohn kam, erzählt mit jenem eigenartigen Humor, der in den indischen Heiligenlegenden den in der Regel vorwaltenden tiefen Ernst zuweilen angenehm unterbricht, die Sage von dem frommen Büfser Saubhāri, der zwölf Jahre im Wasser Askese übt, bis ihm der Anblick des sich mit seinen Jungen ergötzenden Fischkönigs den Wunsch nach Vaterfreuden erregt¹).

Viele der aus den Epen bekannten Sagen begegnen uns in diesem Buche wieder, so die von Purūravas und Urvaśī²), von Yayāti u. a. Auch eine kurze Zusammenfassung der Rāma-Sage findet sich hier. Über die Geburt der Pāṇḍavas und des Kṛṣṇa wird ebenfalls berichtet und die Sage des Mahābhārata kurz berührt. Den Schluss dieses umfangreichen genealogischen Buches bilden die Prophezeiungen über die »zukünftigen« Könige von Magadha, die Śaiśunāgas, Nandas, Mauryas, Śuṅgas, Kāṇvāyanas und Andhrabhrtyas (siehe oben S. 444 f.), über die auf sie folgenden barbarischen Fremdherrscher und das durch sie herbeigeführte schreckliche Zeitalter ohne Religion und ohne Moral, dem erst Viṣṇu in seiner Inkarnation als Kalki ein Ende machen wird.

Ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet das fünfte Buch. Es enthält nämlich eine ausführliche Lebensbeschreibung des göttlichen Hirten Kṛṣṇa, in der so ziemlich dieselben Abenteuer in derselben Reihenfolge erzählt werden wie im Harivamśa³).

Ganz kurz ist das sechste Buch. Noch einmal wird der vier aufeinanderfolgenden Weltzeitalter (Yugas) — Kṛta, Tretā, Dvāpara und Kali — gedacht und in Form einer Prophezeiung das böse Kaliyuga beschrieben, woran sich eine Darstellung der verschiedenen Arten der Auflösung (pralaya) des Weltalls

¹) IV, 2. Sehr hübsch bearbeitet von Schack, Stimmen vom Ganges, S. 87 ff.

²) Übersetzt von Geldner, Vedische Studien I, S. 253 ff.

³) Siehe oben S. 381 ff. Dieser Abschnitt ist ins Deutsche übertragen von A. Paul, Krischnas Weltengang, ein indischer Mythos ... aus dem Vischnupurānam. München 1905.

schließt. In pessimistischer Weise werden dann (Kap. 5) die Übel des Daseins, der Schmerz des Geborenwerdens, der Kindheit, des Mannes- und Greisenalters und des Sterbens, die Qualen der Hölle und die Unvollkommenheit der Seligkeit im Himmel geschildert, und es wird daraus der Schluss gezogen, daß nur Erlösung vom Dasein, Befreiung von der Wiedergeburt das höchste Glück sei. Dazu ist es aber nötig, das Wesen Gottes zu erkennen; denn nur die Weisheit ist vollkommen, durch welche Gott geschaut wird, alles andere ist Unwissenheit. Das Mittel zur Erlangung dieser Weisheit ist aber *Yoga*, die Meditation über *Viṣṇu*. Über dieses Mittel geben die beiden vorletzten Kapitel des Werkes Aufschluß. Das letzte Kapitel enthält noch eine kurze Wiederholung des ganzen *Purāṇas* und endet mit einem Lob des *Viṣṇu* und einem Schlussgebet.

IV. Das *Vāyava*- oder *Vāyu-Purāṇa*. Dieses erscheint in manchen Listen unter dem Namen *Śaiva*- oder *Śiva-Purāṇa*¹⁾, ein Titel, der dem Werk zukommt, weil es der Verehrung des Gottes *Śiva* gewidmet ist. Ein »vom Windgott verkündetes *Purāṇa*«, d. h. ein *Vāyu-Purāṇa*, wird sowohl im *Mahābhārata* als auch im *Harivamśa* zitiert, und der *Harivamśa* stimmt vielfach mit unserem *Vāyu-Purāṇa* wörtlich überein²⁾. Es wurde schon (oben S. 446) erwähnt, daß der Dichter *Bāṇa* (um 625 n. Chr.) sich ein *Vāyu-Purāṇa* vorlesen ließ, und daß in diesem *Purāṇa* die Guptaherrschaft geschildert wird, wie sie im 4. Jahrhundert n. Chr. bestand. Sicher hat es ein altes *Purāṇa* unter diesem Namen gegeben, und ohne Zweifel ist auch in unseren Texten noch viel altes erhalten. Es werden auch in diesem Werke dieselben, für die alten *Purāṇas* charakteristischen Gegenstände — Weltschöpfung, Genealogien usw. — behandelt wie im *Viṣṇu-Purāṇa*. Nur dienen die hier erzählten Legenden zur Verherrlichung des *Śiva*, nicht des *Viṣṇu*. Wie das *Viṣṇu-Purāṇa* gibt auch das *Vāyu-Purāṇa* in seinem letzten Teile eine Beschreibung des Weltendes und behandelt die Wirksamkeit des

¹⁾ So im *Viṣṇu*- und *Bhāgavata-Pur.* Es gibt aber auch ein *Śiva-Purāṇa*, welches ein ganz anderes Werk ist und zu den *Upapurāṇas* gehört. Vgl. Eggeling, Catalogue of Sanskrit MSS. in the India Office Library. S. 1311 ff.

²⁾ Vgl. Hopkins, Great Epic, S. 49. Holtzmann, Das *Mahābhārata* IV, S. 40 f. und oben S. 442 f.

Yoga, endet aber mit einer Schilderung der Herrlichkeit von Śivapura, »der Stadt des Śiva«, wohin der Yigin gelangt, der sich ganz in Meditation über Śiva versenkt hat. Doch gibt es auch viele Māhātmyas und andere jüngere Werke, die sich als Bestandteile des Vāyu-Purāṇa ausgeben; und da diese zum Teil auch in unsere Ausgaben aufgenommen worden sind¹⁾, kann man nicht das ganze Vāyu-Purāṇa, so wie es uns vorliegt, ohne weiteres als »alt« bezeichnen.

Sehr ausführlich handelt dieses Purāṇa über die Ahnengeister (Pitṛs) und deren Kult (Śrāddhas)²⁾. Ein grölserer Abschnitt über Viṣṇu fehlt aber auch in diesem Śivaïtischen Werke nicht (Adhy. 96 und 97).

V. Das Bhāgavata-Purāṇa. Dies ist unstreitig das in Indien berühmteste Werk der Purāṇa-Litteratur. Es übt noch heute auf das Leben und Denken der zahllosen Anhänger der Sekte der Bhāgavatas (Verehrer des Viṣṇu unter dem Namen »Bhagavat«) einen gewaltigen Einfluss aus. Die ungemein zahlreichen Handschriften und Drucke von dem Texte selbst sowie von vielen Kommentaren zu dem ganzen Werke und von einzelnen Erläuterungsschriften zu Teilen desselben legen Zeugnis ab von der ungeheuren Verbreitung und dem außerordentlichen Ansehen des Werkes in Indien. Dieser seiner Bedeutung entsprechend, hat es auch zuerst einen Herausgeber und Übersetzer in Europa gefunden³⁾. Dennoch gehört es zu den jüngeren Erzeugnissen der Purāṇa-Litteratur. Es schliesst sich seinem Inhalte

¹⁾ So steht in den Ausgaben ein Gayāmāhātmya, das in manchen Handschriften fehlt, andererseits als selbständiges Werk in Handschriften erscheint. Vgl. Eggeling a. a. O. S. 1299 ff., 1301 ff. Ausgaben des Vāyu-Purāṇa erschienen in der »Bibliotheca Indica«, Kalkutta 1880—89 und in der »Ānandāśrama Sanskrit Series«, Poona 1905. Letztere enthält außer der gewöhnlichen Einteilung in vier Pādas oder »Viertel« auch eine in 112 Adhyāyas oder »Lektionen«. Die Adhyāyas 104—112 sind jedenfalls spätere Hinzufügungen.

²⁾ Śrāddhaprakriyārambha und Śrāddhakalpa. Adhy. 71—86.

³⁾ Le Bhāgavata Purāṇa ou histoire poétique de Kṛiṣṇa, traduit et publié par M. Eugène Burnouf. T. I—III, Paris 1840—47. T. IV u. V publié par M. Hauvette-Besnault et P. Roussel. Paris 1884 et 1898. Einige Legenden aus dem Bhāg.-Pur. sind französisch übersetzt von A. Roussel, Légendes Morales de l'Inde, Paris 1900, I, 1 ff. und II, 215 ff.

nach enge an das Viṣṇu-Purāṇa an, mit dem es oft auch wörtlich übereinstimmt, und ist zweifellos von diesem abhängig. Über die »Echtheit« des Bhāgavata als eines der alten »von Vyāsa verfaßten« achtzehn Purāṇas sind schon in Indien selbst Bedenken geäußert worden, und es gibt Streitschriften¹⁾, in denen die Frage erörtert wird, ob das Bhāgavata- oder das Devī-bhāgavata-Purāṇa, ein śivaītisches Werk, zu den »achtzehn Purāṇas« gehöre. Dabei wird auch die Frage aufgeworfen und erörtert, ob der Grammatiker Vopadeva der Verfasser des Bhāgavata-Purāṇa sei²⁾. Allzu voreilig, wie mir scheint, haben Colebrooke, Burnouf und Wilson daraus geschlossen, daß Vopadeva wirklich der Verfasser des Purāṇa und dieses daher erst im 13. Jahrhundert³⁾ entstanden sei. Für so jung möchte ich das Werk nicht halten, wenn es auch auffällig ist, daß der den Bhāgavatas sehr nahestehende Philosoph Rāmānuja (12. Jahrhundert) das Werk gar nicht erwähnt, sondern ausschließlich nur das Viṣṇu-Purāṇa zitiert. Wenn es aber auch so jung sein sollte, wie jene Forscher meinen, so hat es doch jedenfalls sehr alte Materialien benutzt.

Das Werk ist in 12 Bücher (Skandhas) eingeteilt und hat einen Umfang von ungefähr 18000 Ślokas. Die kosmogonischen Mythen stimmen im ganzen mit denen des Viṣṇu-Purāṇa überein, weichen aber in manchen interessanten Einzelheiten auch von diesem ab⁴⁾. Ausführlich werden die Inkarnationen des Viṣṇu⁵⁾, insbesondere die als Eber, geschildert. Merkwürdig ist,

¹⁾ So die »Ohrfeige für die Bösewichte« (durjanamukhacapeṭikā), die »große Ohrfeige für die Bösewichte« (durjanamukhamahācapeṭikā) und der »Pantoffel ins Gesicht der Bösewichte« (durjanamukhāpadmapādikā). Sie sind übersetzt von Burnouf a. a. O. I, Préface p. LIX ff. Es sind dies ganz moderne Schriften.

²⁾ Diese Vermutung scheint sich nur darauf zu stützen, daß Vopadeva der Verfasser eines auf dem Bhāgavata fußenden Werkes Muktāphala und der Harilīlā, einer Anukramanī (Inhaltsverzeichnis) zum Bhāgavata ist.

³⁾ Vopadeva war ein Zeitgenosse des Hemādri, der zwischen 1260 und 1300 lebte (J. Jolly, »Recht und Sitte«, im »Grundriss«, S. 35.)

⁴⁾ Siehe A. Roussel, Cosmologie hindoue d'après le Bhāgavata Purāṇa, Paris 1898.

⁵⁾ »Die Verkörperungen des Wischnu« hat schon Fr. Major nach dem Bhāgavata in J. Klaproths »Asiatischem Magazin« I u. II (Weimar 1802) erzählt.

dafs auch Kapila, der Begründer der Sāṅkhyaphilosophie, als eine Verkörperung des Viṣṇu aufgeführt wird und (am Ende des dritten Buches) selbst eine lange Auseinandersetzung über Yoga vorträgt. Zahlreich sind die Legenden, die zur Verherrlichung des Viṣṇu erzählt werden. Die meisten von ihnen, wie die von Dhruva, Prahlāda usw., haben wir bereits im Viṣṇu-Purāṇa kennen gelernt. Auch mit dem Mahābhārata hat das Werk vieles gemeinsam; einige Verse aus der Bhagavadgītā werden wörtlich angeführt¹⁾. Sehr altertümlich ist die kurze Erzählung der Śakuntalā-Episode (IX, 20). Das zehnte Buch ist das beliebteste und meistgelesene von allen. Es enthält die Lebensbeschreibung des Kṛṣṇa, die hier viel ausführlicher als im Viṣṇu-Purāṇa und im Harivamśa gegeben wird. Insbesondere nehmen die Liebesszenen mit den Hirtinnen (Gopīs) einen viel größeren Raum ein²⁾. Dieses Buch ist in fast alle indische Volkssprachen übersetzt und ist ein Lieblingsbuch aller Klassen des indischen Volkes. Die Vernichtung der Yādavas und den Tod des Kṛṣṇa erzählt das elfte Buch, während das letzte Buch die gewöhnlichen Prophezeiungen über das Kaliyuga und den Weltuntergang enthält.

VI. Das Nārada- oder Nāradīya- oder Bṛhannāradīya-Purāṇa (»das große Purāṇa des Nārada«³⁾). Dies ist ein rein sektarischer Text, der im Namen des alten Weisen Nārada den Viṣṇuglauben (Bhakti) verkündet. Die eigentlichen Gegenstände der Purāṇas, Weltschöpfung usw., werden nicht berührt, sondern nur Legenden erzählt, Hymnen vorgetragen und Zeremonien beschrieben, die der Verehrung des Viṣṇu dienen. Auch über Śrāddhas und besonders über Sühnzeremonien (Prāyaścittas) handelt ein großer Abschnitt. Bezeichnend für den Charakter des Werkes ist aber eine Legende, in der von einem König die Rede ist, der seiner Tochter versprochen hat, ihr einen Wunsch zu erfüllen, was immer es auch sei, worauf ihm diese freistellt, entweder das Fasten an einem dem Viṣṇu heiligen

¹⁾ Siehe Holtzmann, Das Mahābhārata IV, 41–49 und J. E. Abbott im Ind. Ant. XXI, 1892, S. 94.

²⁾ Es erscheint hier auch Rādhā als Geliebte des Kṛṣṇa, während von ihr weder im Viṣṇu-Pur. noch im Mahābhārata und Harivamśa die Rede ist.

³⁾ Herausgegeben in der Bibl. Ind., Kalkutta 1891.

Fasttage zu brechen oder seinen Sohn zu töten; der König entschließt sich für das letztere, weil dies die kleinere von den beiden Sünden sei.

Es gibt auch ein *Nārada-Upaniṣad* und verschiedene *Māhātmyas* und ähnliche Texte, die sich als zum *Nārada-Purāṇa* gehörig ausgeben.

VII. Das *Mārkaṇḍeya-Purāṇa*¹⁾. Dies ist eines der wichtigsten, interessantesten und wahrscheinlich auch ältesten Werke der ganzen *Purāṇa*-Litteratur. Doch ist auch dieses *Purāṇa* kein einheitliches Werk, sondern es besteht aus Teilen, die verschieden an Wert sind und auch gewiß verschiedenen Zeiten angehören.

Das Werk hat seinen Namen von dem alten, sich ewiger Jugend erfreuenden Weisen *Mārkaṇḍeya*, der auch im *Mahābhārata* (siehe oben S. 340 A. und 365) in einem großen Abschnitt als Erzähler auftritt. Und als den ältesten Bestandteil dürfen wir wohl jene Abschnitte²⁾ ansehen, in welchen *Mārkaṇḍeya* tatsächlich der Sprecher ist und seinen Schüler *Krauṣṭuki* über die Weltschöpfung, die Weltzeitalter, die Genealogien und die anderen den *Purāṇas* eigentümlichen Gegenstände unterrichtet. Für ein hohes Alter dieser das alte *Purāṇa* enthaltenden Abschnitte spricht besonders der Umstand, daß in ihnen weder *Viṣṇu* noch *Śiva* eine hervorragende Stellung einnimmt, daß vielmehr *Indra* und *Brahman* stark hervortreten und die uralten Gottheiten des *Veda* *Agni* (Feuer) und *Sūrya* (Sonne) in einigen Gesängen durch Hymnen gefeiert und eine große Anzahl von Sonnenmythen erzählt werden³⁾. Dieser älteste Teil des *Purāṇa*

¹⁾ Es ist herausgegeben von K. M. Banerjea in der »Bibliotheca Indica« (Kalkutta 1862) und ins Englische übersetzt (ebendas. 1888 bis 1905) von F. Eden Pargiter.

²⁾ Es sind dies die Abschnitte 45—81 und 93—136 (Schluß). Vgl. Pargiter, Introd. p IV. Der Vers 45, 64 wird von *Śaṅkara* zweimal (*Vedānta-Sūtras* I, 2, 23 und III, 3, 16, siehe P. Deussen, Die *Sūtras* des *Vedānta* aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig 1887, S. 119 u. 570) zitiert; es ist aber keineswegs sicher, daß *Śaṅkara* den Vers aus dem *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* kannte, denn er nennt es nicht, sondern sagt nur: »Es heißt in der *Smṛti*.«

³⁾ Abschnitte 99—110. Einen sehr altertümlichen Eindruck macht auch die Erzählung von *Dama*, der, um den Tod seines Vaters zu rächen, den *Vapuṣmat* grausam tötet und dessen Fleisch und Blut

mag, wie Pargiter meint, aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. stammen, kann aber auch älter sein. Einen starken Einschlag bilden auch in diesem Teil moralische und erbauliche Erzählungen.

Noch mehr ist dies der Fall in den ersten Abschnitten des Werkes, die sich aufs engste an das Mahābhārata anschließen und mit dem Charakter des XII. Buches des Epos sehr viel gemein haben. Das Purāṇa beginnt geradezu damit, daß Jaimini, ein Schüler des Vyāsa, sich an Mārkaṇḍeya wendet und nach einigen Lobsprüchen auf das Mahābhārata¹⁾ ihn um die Beantwortung von vier Fragen bittet, die das große Epos unbeantwortet lasse. Die erste Frage ist die, wieso Draupadī die gemeinsame Gemahlin der fünf Pāṇḍavas werden konnte, die letzte, warum die Kinder der Draupadī in jugendlichem Alter getötet wurden. Mārkaṇḍeya beantwortet diese Fragen nicht selbst, sondern verweist ihn an vier weise Vögel — eigentlich Brahmanen, die infolge eines Fluches als Vögel geboren wurden²⁾. Diese erzählen dem Jaimini eine Reihe von Legenden zur Beantwortung der gestellten Fragen. Zur Beantwortung der letzten Frage wird erzählt, wie fünf Engel (Viśve Devās) sich einst erlaubten, den großen Heiligen Viśvāmitra zu tadeln, als er den König Hariścandra grausam behandelte, wofür sie von dem Heiligen verflucht wurden, als Menschen wiedergeboren zu werden, welchen Fluch er dahin abschwächte, daß sie jung und unverehelicht sterben würden. Die fünf Söhne der Draupadī waren eben jene Engel. Hieran anknüpfend wird die rührende, aber echt brahmanische Legende von dem König Hariścandra erzählt, der aus Furcht vor dem Zorne und Fluche des Viśvāmitra

den Manen des Vaters mit den Totenopferkuchen darbringt (136). Dafs in den bengalischen Handschriften die Erzählung abbricht, ohne daß des kannibalischen Opfers Erwähnung geschieht, ist gerade ein Beweis für das hohe Alter jener Überlieferungen, die sich mit den Anschauungen einer späteren Zeit nicht mehr vertrugen. (Vgl. Pargiter p. VII.)

¹⁾ Diese stimmen zum Teil wörtlich mit den Lobpreisungen am Anfang und am Ende des Mahābhārata selbst (vgl. oben S. 271 f. und 388) überein.

²⁾ Dies ist wieder eine Dublette einer auch im Mahābhārata vor kommenden Sage (I, 229 ff.), wo aber einer der Vögel Droṇa heißt, während im Märk.-Pur. die vier Vögel Söhne des Droṇa sind.

unendliche Leiden und Demütigungen erduldet, bis er endlich durch Indra selbst in den Himmel geführt wird¹⁾.

Nach Beantwortung der vier Fragen beginnt ein neuer Abschnitt (Kap. 10—44), in welchem ein Gespräch zwischen einem Vater und seinem Sohne mitgeteilt wird; es ist dies eine sehr umfängliche Aussinnung des Zwiegesprächs zwischen Vater und Sohn, das wir im Mahābhārata (oben S. 360 ff.) kennen lernten. Bezeichnender Weise heißt der Sohn im Mahābhārata »Verständig« (Medhāvin), während er im Purāṇa den Beinamen Jāda, »der Tor« führt²⁾. Ähnlich wie im Mahābhārata verschmäht auch hier der Sohn den Lebensgang des frommen Brahmanen, wie ihn der Vater als Ideal aufstellt, er erinnert sich aller seiner früheren Geburten und sieht das Heil nur im Entfliehen aus dem Samsāra. Daran anknüpfend gibt der »Tor« eine Schilderung des Samsāra und der Folgen der Sünden in verschiedenen Wiedergeburten, insbesondere aber der Höllen und der Höllenstrafen, welche den Sünder erwarten. Mitten in dieser in ihrer Art großartigen, wenn auch wenig erquicklichen Höllenschilderung³⁾ steht eine der Perlen der indischen Legenden- dichtung, die Geschichte von dem edlen König Vipaścīt (»der Weise«)⁴⁾, die es wohl verdient, hier kurz wiedergegeben zu werden:

¹⁾ Abschnitte 7 und 8. Diese berühmte Legende ist mehrfach übersetzt worden, ins Deutsche von Friedrich Rückert in ZDMG XIII, 1859, S. 103—133, ins Englische von J. Muir. Original Sanskrit Texts I², 379 ff. Der Dichter Kṣemīśvara hat die Sage in einem Drama bearbeitet, das Ludwig Fritze unter dem Titel »Kausikas Zorn« (Leipzig, Reclam, Universal-Bibl.) übersetzt hat. Im Vorwort bespricht Fritze auch die Sage, die wohl nur ein sehr später Abkömmling der alten Sunahṣepa-Legende (oben S. 183 ff.) ist und in einer noch späteren Version selbst zur Hiob-Sage in Beziehung gebracht worden ist. Vgl. Weber, Episches im Vedischen Ritual, S. 779; Indische Studien XV, 413—7.

²⁾ Auch dieser »weise Tor« ist wie Jādabharata (oben S. 459) ein Verkünder des Yoga.

³⁾ Es ist dies die ausführlichste Höllenschilderung in der Purāṇa- Litteratur, aber ähnliche Schilderungen kommen auch in anderen Purāṇas vor. Sie sind besprochen von L. Scherman. Visions- litteratur, S. 23 ff., 45 ff.

⁴⁾ Abschnitt 15. Die Verse 47—79 hat Fr. Rückert im 12. Band der ZDMG (1858) S. 336 ff. ins Deutsche übersetzt. Auf einer

Der überaus fromme und tugendhafte König Vipaścit wird nach seinem Tode von einem Diener des Yama in die Hölle geführt. Auf seine verwunderte Frage, wieso er dazu komme, erklärt ihm Yamas Diener: er habe es einmal versäumt, in der zur Konzeption geeigneten Zeit seiner Gemahlin beizuwohnen, dieses kleine Vergehen gegen die religiösen Vorschriften müsse er wenigstens durch einen ganz kurzen Aufenthalt in der Hölle büßen. Darauf gibt er dem König eine Belehrung über die guten und bösen Taten (Karman), die unbedingt ihre Folgen haben müssen, und die Höllenstrafen, die für jede einzelne Sünde bestimmt sind. Nach diesen Erklärungen will ihn der Diener des Todesgottes wieder aus der Hölle hinausführen. Der König wendet sich zum Gehen; — da dringt entsetzliches Wehgeschrei an sein Ohr, und die Höllenbewohner bestürmen ihn, nur noch einen Augenblick zu verweilen, denn ein unendlich angenehmer Hauch gehe von ihm aus, der ihre Höllenqualen lindere. Auf seine verwunderte Frage gibt ihm Yamas Diener die Erklärung, daß von den guten Werken eines frommen Mannes ein Hauch der Erquickung die Höllenbewohner anwehe und deren Qualen lindere. Da spricht der König:

„Nicht im Himmel, noch in Brahmans Welt — so denk' ich —
Findet solche Seligkeit ein Mensch, wie wenn er
Wesen, die gequält sind, Labung spenden kann.“

Wird durch meine Gegenwart gelindert dieser
Armen Folterqual, dann bleib' ich hier, mein Freund,
Wie ein Pfosten rühr' ich von der Stell mich nicht.“

Yamas Diener sprach:

„Komm', o König, lass' uns geh'n, geniefs' die Früchte
Deiner guten Taten du, und lafs' die Qualen
Denen, die durch böse Werke sie verdient.“

Der König sprach:

„Nein, nicht werde ich von ihnen geh'n, so lange diese
Armen Höllenwohner glücklich sind durch meine Nähe.
Schmach und Schande ist das Leben eines Menschen,
Der nicht fühlt Erbarmen mit Gequälten, Armen,
Die um Schutz ihn anflehn' — selbst mit bitt'ren Feinden.
Opfer, Spenden, Bußen dienen weder hier noch jenseits
Dem zum Heile, der kein Herz hat für den Schutz Gequälter.
Weis Gemüt verhärtet ist für Kinder, Greise, Schwache,
Nicht für einen Menschen halt' ich den, — ein Teufel ist er.
Wenn ich gleich durch dieser Höllenwohner Nähe

buddhistischen Version der Legende beruht das schöne Gedicht von Betty Paoli, „Der gute König in der Hölle“ (Gedichte, Auswahl und Nachlaß, Stuttgart 1895, S. 217 ff.).

Fegefeuersqual erdulde, der Gestank der Hölle
Und die Pein des Hungers und des Durstes meiner Sinne
Mich berauben, — dünkt's mich süsser doch als Himmelswonne,
Ihnen, den Gequälten, Schutz und Hilfe zu gewähren.
Wenn durch meine Leiden viele Arme glücklich werden,
Was will ich dann mehr noch? — Säume nicht, geh fort und
läßt mich!«

Yamas Diener sprach:

»Sieh hier! Dharma¹⁾ kommt und Šakra, dich hinwegzuholen.
Du mußt wirklich gehen, König; auf denn, fort von hier!«

Dharma sprach:

»Läßt mich in den Himmel dich geleiten, den du wohl verdient;
Steig' in diesen Götterwagen ohne Zögern — fort von hier!«

Der König sprach:

»Hier in dieser Hölle, Dharma, werden Menschen tausendfach
gequält;
„Schütz' uns!“ rufen sie voll Qual zu mir; — ich weiche von der
Stelle nicht.«

Šakra sprach:

»Ihrer Taten Lohn empfangen diese Bösen in der Hölle;
Du mußt, Fürst, für deine gute Tat hinauf zum Himmel wandern.«

Für den König aber sind die Höllenbewohner nicht die Sünder, sondern nur die Leidenden. Und da ihm auf seine Frage, wie groß seine guten Werke seien, Dharma selbst die Antwort erteilt, sie seien so zahlreich »wie die Wassertropfen im Meere, die Sterne am Himmel, . . . die Sandkörner im Ganges«, so hat er nur den einen Wunsch, es möchten durch diese seine guten Werke die Höllenbewohner von ihren Qualen befreit werden. Der Götterkönig gewährt ihm diesen Wunsch, und während er zum Himmel hinaufsteigt, werden alle Insassen der Hölle von ihrer Pein erlöst²⁾.

¹⁾ Über Dharma als Name des Todesgottes siehe oben S. 339
Šakra ist ein Name des Götterkönigs Indra. In echtem altem
Ākhyāna-Stil wird nicht erzählt, daß die beiden Götter herbeikamen, sondern ihr Kommen wird im Gespräch mitgeteilt, und sie treten dann sofort sprechend auf.

²⁾ Die Geschichte von Yudhiṣṭhīras Höllenbesuch und Himmelfahrt im 18. Buche des Mahābhārata (oben S. 318 f.) ist eine Dublette und, wie mir scheint, nur ein schwacher Abklatsch der Vipaścīt-Legende. Schon daß Yudhiṣṭhīra nur eine Vision (māyā) der Hölle hat, ist eine wesentliche Abschwächung. Im Padma-Purāṇa kommt König Janaka zur Strafe für Kuhtötung der Form halber in die Hölle und erlöst ebenfalls die Verdammten. (Wilson, Works, III, p. 49 f.)

In Sprache und Stil erinnert dieser herrliche Dialog vielfach an das Sāvitri-Gedicht des Mahābhārata. So wie aber in dem grossen Epos neben den schönsten Dichtungen die abgeschmacktesten Erzeugnisse der Priesterlitteratur stehen, so auch in unserem Purāṇa. Unmittelbar auf die eben erzählte Legende folgt die von Anasūyā, die sich wie eine Karikatur auf die Sāvitri-Sage ausnimmt:

Anasūyā¹⁾ ist die überaus treue Gemahlin eines ekligen, mit Aussatz behafteten, rohen und gemeinen Brahmanen. Nach dem brahmanischen Grundsatz »Der Gatte ist des Weibes Gottheit« betreut die Frau ihn mit grösster Liebe und Sorgfalt und erträgt seine Rohheiten mit Geduld. Eines Tages äusserst der gute Mann, der auch ein Wüstling ist, den dringenden Wunsch, — eine Hetäre aufzusuchen, die sein Wohlgefallen erregt hat. Da er selbst zu krank ist, um zu gehen, nimmt ihn sein treues Weib auf den Rücken, um ihn dahinzutragen. Dabei stößt er zufällig einen Heiligen mit dem Fusse, und dieser verflucht ihn, er solle sterben, ehe die Sonne aufgeht. Da spricht Anasūyā: »Die Sonne soll nicht aufgehen.« Infolge ihrer Frömmigkeit geht die Sonne tatsächlich nicht auf, wodurch die Götter in grosse Verlegenheit geraten, da sie keine Opfer bekommen. Es bleibt ihnen nichts übrig, als dafür zu sorgen, dass der anmutige Gemahl der Anasūyā am Leben bleibt.

Ganz wie im Mahābhārata so finden sich ferner auch hier neben Legenden rein lehrhafte Dialoge über die Pflichten des Hausvaters, über Śrāddhas, über das Benehmen im täglichen Leben, über die regelmässigen Opfer, Feste und Zeremonien,²⁾ sowie auch (Kap. 36—43) eine Abhandlung über Yoga.

Ein in sich abgeschlossenes Werk, welches jedenfalls erst nachträglich in das Mārkaṇḍeya-Purāṇa eingeschoben wurde, ist das Devīmāhātmya,³⁾ eine Verherrlichung der bis in die

¹⁾ Der Name bedeutet die »Nichteifersüchtige«.

²⁾ Abschnitte 29—35. Das Kapitel über Śrāddhas stimmt zum Teil wörtlich mit der Gautamasmṛti überein, nach W. Caland, Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893, S. 112.

³⁾ Abschnitte 81—93. Es kommt auch unter den Titeln Candī, Candimāhātmya, Durgamāhātmya und Saptaśatī vor und existiert in unzähligen Handschriften als selbständiges Werk. Es gibt auch zahlreiche Kommentare zu dem Text. Ein Manuskript des Devimāhātmya ist 998 n. Chr. datiert. Es ist auszugsweise ins Französische von Burnouf (Journal Asiatique IV, 1824, S. 24 ff.), ganz ins Englische von Wortham (JRAS XIII, 1881, S. 355 ff.) übersetzt. Bāṇas Gedicht

jüngste Zeit hinein durch Menschenopfer verehrten Göttin Durgā. In den Tempeln dieser furchtbaren Göttin wird das Devimāhātmya täglich gelesen, und an dem großen Feste der Durgā (Durgā-pūjā¹) in Bengalen wird es mit größter Feierlichkeit vorgetragen.

VIII. Das Āgneya- oder Agni-Purāṇa²), so genannt, weil es von Agni dem Vasiṣṭha mitgeteilt worden sein soll. Es beschreibt die Verkörperungen (Avatāras) des Viṣṇu, darunter auch die als Rāma und Kṛṣṇa, wo es zugestandenermaßen dem Rāmāyaṇa, Mahābhārata und Harivamśa folgt. Obgleich es aber mit Viṣṇu beginnt, ist es doch im wesentlichen ein Śivaītisches Werk und behandelt ausführlich den mystischen Kult des Liṅga (Phallus) und der Durgā. Doch fehlen auch nicht die den Purāṇas eigentümlichen kosmologischen, genealogischen und geographischen Abschnitte. Was aber dieses Purāṇa ganz besonders kennzeichnet, das ist sein enzyklopädischer Charakter. Es handelt tatsächlich über alles und jedes. Wir finden da Abschnitte über Astronomie und Astrologie, über Hochzeits- und Totengebräuche, über Omina und Portenta, Hausbau und andere Gebräuche des täglichen Lebens, aber auch über Politik (nīti) und Kriegskunst, über Recht (wobei es sich enge an das Gesetzbuch des Yājñavalkya anschließt), über Medizin, Metrik, Poetik und sogar über Grammatik.

Welchem Zeitalter diese merkwürdige Enzyklopädie oder ihre einzelnen Teile angehören, ist unmöglich zu sagen. Trotzdem aber das Werk selbst so Verschiedenartiges enthält, gibt es doch noch viele Māhātmyas und ähnliche Texte, die sich als zum Agni-Purāṇa gehörig ausgeben, aber in den Handschriften des Werkes selbst nicht vorkommen.

IX. Das Bhaviṣya- oder Bhaviṣyat-Purāṇa. Der Titel bezeichnet ein Werk, das Prophezeiungen über die Zukunft

•*Caṇḍīśataka* und *Bhavabhūtis* Drama •*Mālatimādhava*• setzen wahrscheinlich das Devimāhātmya voraus, so daß dieser späte Ein- schub im Märk.-Pur. schon vor dem 7. Jahrhundert existiert haben müßte. (Vgl. Pargiter p. XII und XX.)

¹) Über dieses volkstümlichste aller religiösen Feste in Bengalen vgl. Shib Chunder Bose, *The Hindoos as they are*, S. 92 ff.

²) Herausg. in der Bibl. Ind., Kalkutta 1873–79. Ein unter dem Titel *Vahni-Purāṇa* vorkommendes Werk wird auch Agni- und Āgneya-Purāṇa genannt, ist aber ein anderes als das oben beschriebene Werk. (Eggeling, Catalogue, S. 1294 ff.)

(bhaviṣya) enthält. Der uns unter diesem Titel handschriftlich erhaltene Text ist aber gewiſs nicht das alte Werk, welches im Āpastambiya-Dharmasūtra zitiert wird¹⁾. Der Schöpfungsbericht, den es enthält, ist dem Gesetzbuch des Manu entlehnt, das auch sonst mehrfach benutzt ist²⁾. Der größte Teil des Werkes behandelt die brahmanischen Zeremonien und Feste, die Pflichten der Kasten u. dgl. Nur wenige Legenden werden erzählt. Eine Beschreibung des der Schlangenverehrung gewidmeten Nāgapāñcamīfestes gibt Anlaß zu einer Aufzählung der Schlangendämonen und zur Erzählung einiger Schlangenmythen. Merkwürdig ist ein größerer Abschnitt, der sich mit der Sonnenverehrung in »Śākadvīpa« (Land der Skythen?) beschäftigt, wobei von Bhojaka und Maga genannten Sonnenpriestern die Rede ist, was sich unzweifelhaft auf zoroastrischen Sonnen- und Feuerkult bezieht³⁾.

Eine Art Fortsetzung dieses Purāṇa ist das Bhaviṣyottara-Purāṇa, welches zwar einige alte Mythen und Legenden enthält, aber doch mehr ein Handbuch religiöser Riten ist.

Sehr zahlreich sind die Māhātmyas und andere moderne Texte, die sich als Bestandteile des Bhaviṣya- und insbesondere des Bhaviṣyottara-Purāṇa ausgeben.

X. Das Brahmavaivarta- oder Brahmakaivarta-Purāṇa. Letzteres ist der in Südindien gebräuchliche Name. Das umfängliche Werk ist in vier Bücher eingeteilt. Das erste Buch, der Brahma-Khaṇḍa, behandelt die Schöpfung durch Brahman, das uranfängliche Wesen, welches aber niemand anderer ist als der Gott Kṛṣṇa⁴⁾. Das zweite Buch, der Prakṛti-Khaṇḍa, handelt von Prakṛti, der Urmaterie, die aber hier ganz

¹⁾ Siehe oben S. 441 f. Noch weniger Anspruch auf Echtheit hat die in Bombay erschienene Ausgabe des Bhaviṣya-Purāṇa, die Th. Aufrecht (ZDMG Bd. 57, 1903, S. 276 ff.) als einen »litterarischen Betrug« entlarvt hat.

²⁾ Vgl. G. Bühler, SBE Vol. 25, p. CX f. und 78 note. Wilhelm Jahn a. a. O. S. 38 ff. und schon Wilson, Works VI, p. LXIII.

³⁾ Vgl. Aufrecht, Catalogus Codd. MSS. Sanscrit. Bibl. Bodl., S. 31 ff. Wilson, Works X, p. 381 ff.

⁴⁾ Darauf bezieht sich wohl der Titel Brahmavaivarta-P., was man »Purāṇa der Verwandlungen des Brahman« übersetzen kann. Der südindische Titel ist mir nicht verständlich.

mythologisch aufgefasst erscheint, indem sie sich auf Befehl des Kṛṣṇa in fünf Göttinnen (Durgā, Lakṣmī, Sarasvatī, Sāvitrī und Rādhā) auflöst. Das dritte Buch, der Ganeśa-Khaṇḍa, erzählt Legenden von dem elefantenköpfigen Gott Ganeśa, der dem ältesten indischen Pantheon fehlt, aber zu den volkstümlichsten neueren indischen Gottheiten gehört. Das letzte und umfangreichste Buch, der Kṛṣṇajanma-Khaṇḍa, »Abschnitt von der Geburt des Kṛṣṇa«, behandelt nicht nur die Geburt, sondern das ganze Leben des Kṛṣṇa, insbesondere seine Kämpfe und seine Liebesabenteuer mit den Hirtinnen (Gopis). Es ist der Hauptteil des ganzen Purāṇa, das durchaus keinen anderen Zweck verfolgt, als durch Mythen, Legenden und Hymnen den Gott Kṛṣṇa und seine Lieblingsgemahlin Rādhā zu verherrlichen. So sehr ist nach diesem Purāṇa Kṛṣṇa der Gott über allen Göttern, daß Legenden erzählt werden, in denen nicht nur Brahman und Śiva, sondern sogar Viṣṇu selbst von Kṛṣṇa gedemütigt wird¹⁾.

Eine grosse Anzahl von Māhātmyas geben sich als zu diesem Purāṇa gehörig aus.

XI. Das Laṅga- oder Liṅga-Purāṇa. Das Werk hat seinen Namen von dem Liṅga, das hier als ein mystisches Symbol des Gottes Śiva in der Schöpfungslegende erscheint²⁾. Und so wie in dem Bericht über die Schöpfung Śiva die Stelle einnimmt, die sonst dem Viṣṇu zugeschrieben wird, so werden auch Legenden von Verkörperungen (Avatāras) des Śiva erzählt. Überhaupt ist das Werk nichts anderes als ein Religionsbuch der Śiva-Verehrer.

XII. Das Vārāha- oder Varāha-Purāṇa. Auch dies ist kein Purāṇa im alten Sinne des Wortes. Es enthält nur zerstreute Anspielungen auf die Schöpfung, die Genealogien usw. Eigentlich ist es nichts anderes als ein Handbuch von Gebeten und Regeln für die Viṣṇu-Verehrer. Von den wenigen ein-

¹⁾ Eine Ausgabe des Werkes erschien in Kalkutta 1888.

²⁾ Eine so grosse Rolle das Liṅga (der Phallus) auch in der Religion der Śiva-Verehrer spielt, so ist hier doch nicht an einen Phalluskult mit irgendwelchen Orgien obszönen Charakters zu denken. Es ist nur ein Symbol des in Śiva verkörperten zeugenden und schaffenden Prinzips. (Vgl. Monier-Williams, Brāhmaṇism and Hinduism. 4th Ed., London 1891, S. 83 und 90 f.) Das Werk ist in Indien mehrmals gedruckt worden.

gestreuten Legenden beziehen sich einige — trotz des viṣṇuitischen Charakters des Werkes — auf Śiva und Durgā. Ein großer Abschnitt von 20 Kapiteln (193—212) erzählt die Legende von Nāciketas¹⁾, wobei aber Schilderungen von Himmel und Hölle die Hauptsache bilden. Seinen Titel hat dieses Purāṇa davon, daß es von Viṣṇu in seiner Verkörperung als Eber (varāha) der Göttin Erde (Pṛthivī) mitgeteilt wird²⁾.

XIII. Das Skānda- oder Skanda-Purāṇa. Das alte nach dem Kriegsgott Skanda, einem Sohn des Śiva, benannte Werk ist wahrscheinlich ganz verloren gegangen. Denn es ist uns kein einzelnes Werk erhalten, das sich »Skanda-Purāṇa« nennt. Hingegen gibt es eine geradezu überwältigende Masse von zum Teil sehr umfangreichen Werken — Māhātmyas, Stotras, Kalpas (Ritualien) u. dergl. —, die sich als Bestandteile des Skanda-Purāṇa ausgeben. Nach einer Angabe soll das ganze Purāṇa 81 100 Verse enthalten; nach einer andern soll es aus sechs Saṃhitās, 500 Khaṇḍas (Abschnitten) und 500 000 Versen bestehen. Noch viel größer wäre die Zahl der Verse, die sich ergeben würde, wenn alles, was als zum Skanda gehörig überliefert wird, wirklich dazu gehörte. Eine Agastyasamhitā des Skanda-Purāṇa in 23 Kapiteln lehrt den Kult des Viṣṇu in seinen verschiedenen Formen, insbesondere der des Rāma. Eine Sanatkumārasamhitā wird oft genannt. Eine Sūtasamhitā ist herausgegeben³⁾. Ein Kāśikhaṇḍa⁴⁾ beschäftigt sich in ungefähr

¹⁾ Oben S. 223 f. Vgl. L. Scherman, Visionslitteratur, S. 11 f. Der Name ist hier Nāciketa.

²⁾ Eine Ausgabe des Varāha-Purāṇa von Hṛṣīkeśa Śāstrī ist in der »Bibliotheca Indica« (Kalkutta 1893) erschienen. Nach dem ersten Vers des letzten (218.) Kapitels in dieser Ausgabe ist das Purāṇa von Mādhava Bhaṭṭa und Vīreśvara in Benares im Jahre 1621 der Vikrama-Ära (1564 n. Chr.) »geschrieben« worden. Es muß aber dahingestellt bleiben, ob sich dies auf die Auffassung oder nur auf eine Abschrift des Werkes bezieht.

³⁾ In der Ānandāśrama Sanskrit Series, mit einem Kommentar von Mādhava. Ins Englische übersetzt ist die Rṣyaśṛṅga-Legende nach dem Skanda-Purāṇa (Ind. Ant. II, 1873, S. 140 ff.) und Proben aus einem »Mañjuni-Purāṇa« (moderne Tīrtha-Legenden), das zum Sahyādri-Khaṇḍa des Skanda-P. gehören soll (Ind. Ant. XXIV, 1895, S. 231 ff.). Ein Sahyādri-Khaṇḍa ist herausg. von J. G. da Cunha, Bombay 1877.

⁴⁾ In Benares (1868) und Bombay (1881) gedruckt.

15 000 Versen mit den Šiva-Tempeln in der Umgebung von Benares und mit der Heiligkeit dieser Stadt selbst. Zu demselben Abschnitt gehört ein Gaṅgāsahasranāman, eine Litanei der >tausend Namen der Gaṅgā«. Das sind nur einige wenige von den zahlreichen Texten, die zu diesem Purāṇa gehören sollen.

XIV. Das Vāmana - Purāṇa. Es erzählt von der Verkörperung des Viṣṇu als Zwerg (vāmana) und gilt als ein Werk der Viṣṇu-Verehrer. Trotzdem handelt ein großer Abschnitt auch über die zur Šiva - Religion gehörige Liṅga - Verehrung. Einen großen Umfang nehmen Schilderungen heiliger Orte (Tīrthas) ein; die eigentlichen Gegenstände der Purāṇas wie Schöpfung usw. werden kaum erwähnt¹⁾.

XV. Das Kaurma- oder Kūrma - Purāṇa. Es heißt so, weil es von Viṣṇu in seiner Verkörperung als Schildkröte (kūrma) den R̥sis, die ihn bei der Quirlung des Ozeans gepriesen hatten, mitgeteilt worden sein soll. Die >fünf Gegenstände< der Purāṇas werden kurz behandelt, zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Viṣṇu-Purāṇa. Auch die Mythen von den Verkörperungen des Viṣṇu werden erzählt; doch sind auf Šiva bezügliche Hymnen und Mythen mehrfach eingeflochten. Und den Schluss des ersten Teiles — das Purāṇa besteht aus zwei Teilen — bildet eine Darstellung der 26 Verkörperungen des Šiva. Überhaupt ist das Werk nicht, wie man nach dem Titel und Anfang glauben möchte, viṣṇuitisch, sondern vielmehr der Verehrung des Šiva und der Durgā gewidmet. Auf ein nicht sehr hohes Alter des Werkes in seiner jetzigen Gestalt weist der Umstand hin, dass es auf die Verehrung der Šaktis, der als weibliche Gottheiten gedachten >Kräfte< des Šiva, Bezug nimmt und unter anderen ketzerischen Sekten auch die >Linken< (Vāma)²⁾, d. h. die ausschließlichen Verehrer des weiblichen

¹⁾ Der Text gedruckt in Kalkutta 1885.

²⁾ Šiva teilte sich (vgl. Kūrma-Purāṇa I, 11) in zwei Hälften, eine männliche und eine weibliche, aus letzterer entstanden die Šaktis. Šakti heißt >Kraft, Energie< und bezeichnet die einem Götter entsprechende weibliche Gottheit. Schon im Šatapatha-Brāhmaṇa (VIII, 4, 4, 11) heißt es, dass >der Platz der Frau zur Linken< des Mannes ist. Daher bis zum heutigen Tage die Unterscheidung von >Rechtsverehrern<, d. h. Verehrern der männlichen Gottheiten, insbesondere des Šiva und des Liṅga, und >Linksverehrern<, d. h. Verehrern der weiblichen Gottheiten, insbesondere der Durgā und der Yoni

Prinzips und der weiblichen Gottheiten, erwähnt und selbst ein Yāmalatantra, ein Religionsbuch dieser Sekte, kennt. Einen ziemlich grossen Abschnitt des ersten Teils bildet eine Beschreibung und Verherrlichung der heiligen Plätze von Benares (Kāśimāhātmya) und Allahabad (Prayāgamāhātmya). Der zweite Teil beginnt mit einer Īśvara-gītā (einem Seitenstück zur Bhagavadgītā), in der die Erkenntnis Gottes, d. i. Śivas, durch Geistesversenkung gelehrt wird. Diesem Stück folgt eine Vyāsa-gītā, ein grösserer Abschnitt, in dem Vyāsa die Erlangung der höchsten Erkenntnis durch fromme Werke und Zeremonien lehrt und daher einen Vortrag über die Pflichten des Hausvaters, des Wald einsiedlers und des Asketen hält. Einige Kapitel handeln von Sühnezeremonien für allerlei Vergehen, wobei auch von der Keuschheit die Rede ist. Dies gibt Anlass zur Erzählung einer (nicht im Rāmāyaṇa vorkommenden) Geschichte von Sītā, wie diese durch den Feuergott aus den Händen des Rāvana gerettet wird.

In dem Werke selbst wird gesagt, dass es aus vier Saṃhitās (Brāhmī, Bhāgavatī, Saurī und Vaiṣṇavī) bestehe. Vorhanden ist aber nur die Brāhmī-Saṃhitā, die einen Umfang von ungefähr 60 000 Versen hat¹⁾.

XVI. Das Mātsya- oder Matsya-Purāṇa. Dies ist wieder eines der älteren Werke der Purāṇa-Litteratur, oder doch eines von denen, welche am meisten Altes erhalten haben und der Definition des »Purāṇa« ziemlich gerecht werden. Es beginnt mit der Erzählung von der grossen Flut, aus welcher Viṣṇu in Gestalt eines Fisches (matsya) den Manu allein rettet. Während das Schiff, in welchem Manu dahinfährt, von dem Fisch durch die Flut gezogen wird, findet zwischen ihm und dem als Fisch verkörperten Viṣṇu das Gespräch statt, welches den Inhalt des Purāṇa bildet. Die Schöpfung wird eingehend behandelt, dann folgen die Genealogien, in welche ein Abschnitt über die Manen und deren Kult (Kap. 14—22) eingeschoben ist. Es fehlen auch

(vulva). Diese »Linken«, die Śakti-Verehrer oder Śaktas, sind es, deren Kult zum Teil in orgiastischen Festen und geschlechtlicher Zügellosigkeit besteht.

¹⁾ Sie ist herausgegeben von Nilmani Mukhopādhyāya in der Bibl. Ind., Kalkutta 1890. Nach dem Bhāgavata-Purāṇa soll das Kūrma-Purāṇa 17 000 Verse enthalten, nach dem Matsya-Purāṇa 18 000.

nicht die gewöhnlichen geographischen, astronomischen und chronologischen Abschnitte, und die Königslisten sind gerade in diesem Purāṇa — nach V. A. Smith (oben S. 445) — besonders zuverlässig für die Andhradynastie. Sehr viel hat es mit dem Mahābhārata und dem Harivamśa gemein, so die "Sagen von Yayāti (Kap. 25—42), von Sāvitri (Kap. 195—201), von den Verkörperungen des Viṣṇu (Kap. 231—235) u. a., und die Übereinstimmung ist vielfach eine wörtliche. Jüngere Zusätze und Einschübe sind aber recht zahlreich. Da finden wir einen großen Abschnitt über allerlei Feste und Riten (Vratas, Kap. 53—91), eine Verherrlichung der heiligen Orte von Allahabad (Prayāgamāhātmya, Kap. 92—101), Benares (Kāśīmāhātmya, Kap. 167 bis 172) und am Narmadāflusse (Kap. 173—181), ferner Abschnitte über die Pflichten eines Königs (202—214), über Omina und Portenta (215—230), über Zeremonien beim Hausbau (239 bis 244), über Errichtung und Einweihung von Götterstatuen und Tempeln (245—257), über 16 Arten frommer Schenkungen (261—276)¹⁾ u. a. m. Nach Wilson²⁾ ist das Purāṇa śivaitisch, aber nach der von Aufrecht gegebenen Inhaltsübersicht könnte es ebenso gut viṣṇuitisch sein.

XVII. Das Gāruḍa- oder Garuḍa-Purāṇa. Dies ist ein viṣṇuitisches Werk, in dem der mythische Vogel Garuḍa im Auftrage des Viṣṇu die Lehre von der Größe dieses Gottes verkündet. Es behandelt die Schöpfung, die Verehrung des Viṣṇu als Sonne, die mystische Verehrung von Viṣṇu, Śiva und anderen Gottheiten, allerlei Zeremonien (z. B. bei der Hauseinweihung), gibt die Genealogien der Sonnen- und Monddynastien, erzählt den Inhalt des Rāmāyaṇa, Mahābhārata und Harivamśa, handelt aber auch über so verschiedenartige Dinge, wie Medizin, Metrik, Grammatik u. a. Allerlei Māhātmyas — darunter ein Gayāmāhātmya (Verherrlichung des Wallfahrtsortes Gayā, wo es besonders verdienstlich ist, Manenopfer darzubringen) — und auch ein Pretakalpa (Ritual für die Geister der Ab-

¹⁾ Diese Kapitel sind nach Aufrecht aus dem Bhaviṣya-Purāṇa entlehnt. Mehrere Drucke des Matsya-P. sind in Indien erschienen.

²⁾ Works VI, p. LXXXIII: "Although a Śaiva work, it is not exclusively so." Aufrecht (Catalogus Codd. Sanscrit. Bodl. p. 43): "Princeps numen in hoc purāṇa Viṣṇu-Kṛṣṇa colitur, Kṛṣṇa tamen antiquior quam mollis ille et imbecillus Brahmavaivartae deus."

geschiedenen) gelten als Bestandteile dieses Purāṇa. Auch das *Viṣṇudharmottara*, das schon im 7. Jahrhundert zitiert wird und von Albērūnī (um 1030 n. Chr.) genau studiert worden ist¹⁾, wird als ein Teil des Garuḍa-Purāṇa ausgegeben.

XVIII. Das *Brahmāṇḍa-Purāṇa*. Mit diesem Werke, welches nach einer Angabe des Matsya-Purāṇa das Brahman-Ei (brahmāṇḍa) verherrlichen soll, verhält es sich nicht viel anders als mit dem *Skanda-Purāṇa*. Es gibt wohl einige Handschriften, die ein einzelnes Werk mit diesem Titel enthalten sollen, und fern von Indien auf der Insel Bali ist ein *Brahmāṇḍa-Purāṇa* das einzige heilige Buch der dortigen śivaitischen Sekte²⁾. Die meisten unserer Handschriften enthalten aber nur *Māhātmyas* (und diese in großer Anzahl), *Stotras* und Legenden (*Upākhyānas*), die sich als Bestandteile des *Brahmāṇḍa-Purāṇa* ausgeben. Als ein Teil dieses Purāṇa gilt auch das *Adhyātmarāmāyaṇa*, eine mystisch-philosophische Bearbeitung der Rāma-Sage. Es ist, wie das Werk des Vālmiki, in sieben Bücher eingeteilt, die dieselben Titel haben wie das alte Epos. Rāma wird hier durchaus als Viṣṇu, Sītā als die Glücksgöttin Lakṣmī gefeiert³⁾. Das *Nāsiketopākhyāna*, eine recht abgeschmackte Erweiterung und Verballhornung der schönen alten Naciketas-Sage⁴⁾, wird ebenfalls zum *Brahmāṇḍa-Purāṇa* gerechnet.

Der Charakter der *Upapurāṇas* ist von dem der Purāṇas nicht wesentlich verschieden, höchstens dass sie noch ausschließlich den Zwecken lokalen Kultes und den religiösen Bedürfnissen einzelner Sekten dienen. Nur wenige dieser zahlreichen und umfangreichen Werke sind herausgegeben, und es ist fraglich, ob sich eine nähere Bekanntschaft mit ihnen lohnen würde. Doch ist z. B. das *Nīlamata-Purāṇa* ein wichtiges Werk

¹⁾ Siehe Jolly, Recht und Sitte (Grundriss II, 8) S. 30 f. und Bühler im Ind. Ant. XIX, 1890, S. 382 ff., wo der Inhalt dieses der Verherrlichung des Viṣṇu gewidmeten Werkes beschrieben ist. Vgl. auch Eggeling a. a. O. S. 1308 f.

²⁾ Weber, Indische Studien II, S. 131 f.

³⁾ Eine schöne Ausgabe des *Adhyātmarāmāyaṇa* ist in Bombay (Nirnaya Sagara Press) 1891 erschienen. Unter den Kommentaren, die es zu dem Werke gibt, wird einer auch dem Śaṅkara zugeschrieben. Nach Nilmaṇi Mukhopādhyāya (Kūrma Purāṇa ed., Preface p. XIV n.) soll Śaṅkara der Verfasser des Werkes selbst sein.

⁴⁾ Eggeling a. a. O. S. 1252 ff. und oben S. 223 f., 347 f.

für die Geschichte und Geographie von Kaschmir, wie denn überhaupt selbst die modernsten Māhātmyas für die Topographie Indiens oft nicht unwichtig sind¹⁾. Manche von den Upapurāṇas, wie das Kālikā-Purāṇa²⁾, sind dem Dienste der Durgā gewidmet und gehören zu den heiligen Texten der Śāktas, der Verehrer der schon oben (S. 477) erwähnten weiblichen Gottesheiten (Śaktis).

Die Sekten der Śāktas besitzen auch eine eigene grosse und umfangreiche religiöse Litteratur in den nach dem Muster der Purāṇas verfaßten Tantras. Diese »Bücher«³⁾ gelten ihren Gläubigen als Offenbarungen des Gottes Śiva und haben meistens die Form von Zwiegesprächen zwischen Śiva und seiner Gemahlin Durgā. Gleich den Purāṇas sollen auch sie »fünf Gegenstände« behandeln, und zwar: die Schöpfung, die Vernichtung der Welt, die Götterverehrung, die Erlangung übermenschlicher Kräfte und die Vereinigung mit dem höchsten Wesen. In Wirklichkeit bilden aber Mystik und Magie den Hauptinhalt dieser Bücher. Große Kompendien wie Rudrayāmalaṭantra, Kulārṇavatantra, Tantrasāra, Śāradāṭilaka u. a. ergehen sich in mystischen Betrachtungen nach Art des Yoga, geben eingehende Vorschriften für die mit dem Kult der Durgā, der Śakti des Śiva, verbundenen Zeremonien, zu denen auch geschlechtliche Ausschweifungen und Trinkgelage gehören, und enthalten zahllose Zauberformeln (Mantras), deren Anwendung sie lehren, sei es, daß sie zur Verehrung der Durgā in der einen oder anderen ihrer unzähligen Formen dienen oder

¹⁾ Siehe M. A. Stein, Kalhaṇas Rājatarāṅgiṇī. Translated, London 1900, Vol. II, p. 376 ff.

²⁾ Dartüber Eggeling a. a. O. S. 1189 ff. Ein Kapitel aus diesem Werk, den sehr interessanten »Blutabschnitt« (rudhirādhyāya), der ausführlich über die der Durgā darzubringenden Tier- und Menschenopfer handelt, hat W. C. Blaquiere (in den Asiatick Researches, vol. 5, 4th ed., London 1807, p. 371 ff.) ins Englische übersetzt.

³⁾ Das Wort »Tantra« bedeutet »Buch«, also »Bibel«. Über die Tantras, »die Bibel des Śaktismus«, handeln H. H. Wilson, Works I, 248 ff. II, 77 ff.; Th. Aufrecht, Catalogus Bodl. S. 88 ff.; Eggeling a. a. O., Part IV, S. 844 ff.; Barth, Religions of India, S. 200 ff.; Monier Monier-Williams, Brāhmaṇism and Hindūism, 4th Ed., S. 180 ff., 205 ff. Der Philosoph Śaṅkara (bei Aufrecht, Catalogus Bodl. S. 108 f.) zählt die Titel von 64 Tantras auf.

für allerlei Zauberriten verwendet werden. Diese Mantras lehnen sich zum Teil an vedische Gebete und Formeln an, hauptsächlich aber sind es Anrufungen an die weiblichen Gottheiten. Einen großen Raum nehmen in ihnen die schon oben (S. 162 f.) erwähnten geheimnisvollen Silben und Laute *om*, *am*, *im*, *um*, *pheṭ* usw. ein, und gerade in diesen steckt nach der Ansicht der Zauberdoktoren der Tantras der eigentliche Kern (*bīja*) oder die Wunderkraft des Mantra. Es gibt auch eigene Werke, die sich mit der Erklärung der geheimnisvollen Bedeutung der Buchstaben des Alphabets beschäftigen. Andere Texte geben Beschreibungen von zauberkräftigen Amuletten (*kavaca*) und Diagrammen (*yantra*), lehren geheimnisvolle Fingerverschlingungen (*mudrā*), die Herstellung von Zauberkreisen (*śrīcakra*) u. dgl. mehr. Es ist dies gewiß keine aus dem Volksglauben geschöpfte oder auf volkstümlicher Überlieferung beruhende Litteratur, wie es die des Atharvaveda wenigstens zum großen Teile ist, sondern vielmehr die gelehrte Litteratur einer raffinierten Geheimwissenschaft, die allerdings durch Massensuggestion in weite Volkskreise eingedrungen ist. Auf hohes Alter können diese Werke kaum Anspruch machen¹⁾). Ihr Hauptverbreitungsgebiet scheint Bengal zu sein. Von da sind sie nach Nepal (und auch nach Tibet) gedrungen, wo sie die buddhistische Litteratur so stark beeinflußt haben, daß es in dieser auch eine eigene Klasse von „*Tantras*“ genannten Werken gibt, die sich von den Tantras der Śāktas kaum unterscheiden²⁾.

Auch die *Purāṇas* haben bei den Buddhisten sowohl wie bei den Jainas Nachahmung gefunden. So gibt es ein buddhistisches *Svayambhū-Purāṇa*, welches ein *Māhātmya* von

¹⁾ Wenn wir bedenken, daß im *Mahābhārata* die *Tantras* nirgends erwähnt werden, daß im Wörterbuch *Amarakośa* das Wort *Tantra* im Sinne eines religiösen Lehrbuches noch nicht angeführt wird (Wilson, Works I, 250), und endlich daß die chinesischen Pilger über diese Werke schweigen, so werden wir die Blütezeit der *Tantras* mit H. Kern (Der Buddhismus, Leipzig 1884, II, 525 f.) „nicht gut vor 700 n. Chr.“ ansetzen können.

²⁾ Vgl. Barth a. a. O. S. 201; H. Kern, Manual of Indian Buddhism (Grundriss III, 8), S. 6 und 133 f.; Louis de La Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et Matériaux (Mémoires Couronnés et Mém. des Savants étrangers publ. par l'Académie roy. des sciences ... de Belgique t. LV, Bruxelles 1896), S. 130 ff., 168 ff.

Nepal und dessen Heiligtümern ist¹⁾). Bei den Jainas finden wir ein Padma-Purāṇa, das im siebenten, und ein Ādi-Purāṇa, das im achten Jahrhundert geschrieben worden sein soll, und außerdem noch einige andere Purāṇas und Māhā-tmyas²⁾.

So langweilig und unerquicklich auch diese ganze große Purāṇa-Litteratur für uns sein mag, kann sie doch der Litteraturhistoriker ebensowenig wie der Religionsforscher mit Stillschweigen übergehen. Denn diese Schriften waren jahrhunderte lang und sind noch heutigen Tages die geistige Nahrung von Millionen von Indern. »Die Purāṇas«, sagt ein gelehrter Hindu³⁾, »bilden einen wichtigen Bestandteil der religiösen Litteratur der Inder; zusammen mit den Dharmasāstras und den Tantras beherrschen sie ihre Lebensführung und regeln sie ihre religiösen Gebräuche bis zum heutigen Tage. Die Vedas werden vom Altertumsforscher, die Upaniṣads vom Philosophen studiert; aber jeder strenggläubige Hindu muß — mittelbar oder unmittelbar — irgendeine Kenntnis von den Purāṇas haben, um seine Lebensführung nach ihnen einrichten und alle für seine weltliche und geistliche Wohlfahrt wesentlichen Pflichten vollziehen zu können.«

¹⁾ Es ist herausgegeben in der Bibl. Ind. (Kalkutta 1894—1900) von Haraprasād Śāstri. Derselbe hat auch über den Inhalt des Werkes (im Journal of the Buddhist Text Society of India, II, 1894. 2 S. 33 ff.) berichtet. Das darin enthaltene Maṇicūḍāvadāna hat Louis de La Vallée Poussin (im JRAS 1894, S. 297 ff.) übersetzt.

²⁾ Vgl. E. Leumann in WZKM XI, 1897, S. 299 ff. Pargiter, Mārkanḍeya-Purāṇa, Transl., Pref. p. XIV. M. Winternitz and A. B. Keith, Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library, II, Oxford 1905, S. 229 ff., 232 f., 239 ff.

³⁾ Nīlmaṇi Mukhopādhyāya in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Kūrma-Purāṇa, p. XV.

Index.

Abbott, J. E. 466 A.
Ābhicārikāpi 124.
Abhimanyu, Sohn des Arjuna 286, 300, 307, 315, 337 A. 6.
Ackersegen 95.
Adbhuta-Brahmana 167.
Adelung, Friedrich 21.
Adhvaryu, Priester 140, 142, 147 bis 149, 169, 186 f.
Adhyātmaramāyaṇa 480.
Ādikavi, ādikāvya 404.
Ādiparvan 287 A.
Adi-Purāṇa 451; der Jainas 483.
Aditi, Göttin 67 f., 156, 158, 384.
Āditya, Sonnengott 169 A.
Āditya-Purāṇa 446.
Ādityas, Lichtgötter 451.
Affen 419 f., 424; s. Hanumat; Affenverehrung 406.
Agastya, ein R̄si 294, 324, 345, 414 A., 422.
Agastyasamhitā 476.
Agneya-Purāṇa 473.
Agni, Feuergott, im Veda 66, 71, 76, 77–80, 83, 85, 88, 108, 120, 125, 136, 144, 151, 155 bis 157, 159 f., 178 f., 190–193, 196; im Mahābhārata 286 f., 336; im Rāmāvana 418 A., 420; in den Purāṇas 467, 473.
Agnicayana, Feueraltarschichtung 151, 168.
Agnihotra, Feueropfer 59, 150, 155, 166, 191 f., 198, 232, 234.
Agni-Purāṇa 473.
Agnirahasya, Feuermysterium 168.
Ahasver 313, 346.
Ahimsā, „das Nichtverletzen“, d. h. die Schonung aller Lebewesen 333, 355, 359–361, 365.
Ahnenverehrung 130, 139; s. Śrāddhas.
Ahura 69.
Aitareya-Āranyaka 141 A., 204, 232, 241, 257 A.
Aitareya-Brahmana 49, 162 A., 166, 183–188, 193 A., 199 A., 204, 256, 321 A.
Aitareya-Upaniṣad 204 f., 207 A.
Aitihāsikas 261.
Ajātaśatru oder **Ajātasattu** 215, 402.
Ajīgarta, R̄si 185 f.
Ākhyāna, Erzählung, Ballade 89 A., 181, 183, 186, 189, 259, 261, 399 f., 401 A., 407, 433 f., 439 f., 451, 471 A.
Ākhyānahymnen 89–93, 259.
Ākhyānavidas 197 A.
Alamkāras 393, 404.
Albērūni 27, 446, 480.
Alexander der Große 25, 248, 396.
Alleinslehre 88, 136, 210–218, 222, 226, 228, 459 f.
Allgötter 190; s. Viśve Devās.
Allopfen (saryamedha) 153, 168.
Alphabete 29.
Althochindisch 37 f., 42.
Altindische Sprache 37–42.
Amarakoṣa 12, 443 A., 482 A.
Amulette 119, 121, 125, 482.
Anasūyā, Legende von 472.
Andhakavadha 385 A.
Andhrabṛhyas 462.
Andhradynastie 444 f., 479.
Āngada, ein Affenprinz 416 f., 419.
Āngiras 52, 104 f., 156; = Atharvaveda 110 A., 124.
Aniruddha 384, 386.
Anugitā 365, 376.
Anukramaṇī 52, 188, 243 f., 256.
Anuśāsanaparvan 364.
Anustubh, Metrum 55.
Anuvākyās 141.
Anuvamśaślokas, genealogische Verse 319, 320 A., 442, 449.
Anvākhyāna 195.
Apabhramśa 45.
Āpaddharmānuśāsanaparvan 363 A.
Apastamba 237 f., 254.
Apastamba-Samhitā 148.

Āpastambiya-Dharmasūtra 147, 230, 238 A., 441 f., 474.
Āpastambiya-Grhyasūtra 235 A., 237, 238 A., 260 A.
Āpastambiya-Śrautasūtra 238 A.
Āpastambiya-Śulvasūtra 238 A.
Aprisūktas 83 f., 129.
Apsaras, Nymphe 69, 117 f.; als Verführerin von Heiligen 336, 452; Welt der A. 454; s. *Urvaśi*.
Aranyakāna 145.
Aranya-Kānda 414.
Aranyakas 38 f., 48 f., 146, 196 bis 210, 222, 229, 232, 246, 256, 271; »Waldbücher« 202 f.
Arcika 142–145.
Ardhamāgadhi 44.
Arhat, »Heiliger« 175.
Arier 56 f., 61.
Arithmetik 4, 12.
Arjuna, Held des *Mahābhārata* 275–277, 281–296, 299 f., 390 f.; und *Kṛṣṇa* 366 A., 367 f.; Name des *Indra* 400; A. und *Rāma* 428.
Ārsa (Sprache) 44.
Artha 272 A.
Arthavāda 175, 181.
Āruneya-Upaniṣad 202 A.
Āruni, ein Priester 201 A.
Aryāstava 381 A.
Āśādha Sāvayasa 176.
Āsāmī (Sprache) 45.
Asat, das Nichtseiende 108, 131, 194 f., 214.
Asiatic Society of Bengal 10.
Askese 175, 184, 191 A.
Asketen 48, 184 A., 201–203.
Asketendichtung 267, 322, 349, 352 f., 362, 403, 449.
Asketenmoral 323 A., 354, 356, 360, 369.
Āsoka 26, 28 f., 403 A., 435.
Āśramas, Lebensstufen 202 f., 236, 360 A., 363, 444, 454, 461.
Āśramavāsikaparvan 316 A.
Astrologie 4, 473.
Astronomie 4, 12, 28, 197, 229, 245 f., 250–254, 458, 473.
Asura (Ahura), Gott 69, 171; *Asuras*, die Dämonen 69, 171, 195.
Āsvaghoṣa 418 A., 437 f.
Āśvalāyana 232, 242.
Āśvalāyana-Grhyasūtra 139 A., 209 A., 233 A., 239, 260 A., 261 A., 400, 402.
Āśvalāyana-Śrautasūtra 238.
Āśvamedha s. Pferdeopfer.
Āśvamedhikaparvan 315 A.
Āśvapati Kaikeya 201.
Āśvatthāman, Sohn des *Drona* 276, 309, 312 f.
Āśvins, ein Götterpaar 67 f., 83, 93, 137, 151, 153, 156 f., 276, 333 f.
Atharvan, Zauber spruch 49, 104, 136; Feuerpriester 103 f.
Atharvāṅgirasaḥ 104 f.
Atharvaveda, die *Samhitā* 38, 49, 96, 103–138, 141 A., 159 f., 242, 260, 265, 400, 441, 482; Sprache und Metrik 38, 106; Übersetzungen 103 f. A.; Titel 103 bis 105; Einteilung 105 f.; Alter 106–112, 170, 246; Kulturverhältnisse 106 f.; Religion und Mythologie 107 f.; Heiligkeit 108 f.; Lieder zur Heilung von Krankheiten 112–118; Segenssprüche 118–120, 139; Ent sühnungsformeln 120 f.; Zaubersprüche zur Herstellung von Eintracht 121; auf Ehe und Liebe bezügliche Zauberlieder 122 bis 124; Flüche und Beschwörungen 124–127; Zauberlieder für den König 127 f.; für die Brahmanen 129, 173; für Opferzwecke 129 f.; philosophische Hymnen 130 bis 137, 197; *Brāhmaṇas* des A. 165 f.; *Upaniṣads* des A. 206 f.; und *Kauśikasūtra* 239.
Atharvaveda - Prātiśākhya - Sūtra 242.
Atharvaveda-Upaniṣads 206–209.
Athravan 104.
Ātman 199, 201, 203, 216 f., 225 f., 361 f., 460; und *Brahman* 210 ff.; Etymologie und Bedeutung 212.
Atri, Rsi 52, 380.
Aufrecht, Theodor 20, 22, 104 A., 143, 166 A., 450 A., 455 A., 456 A., 474 A., 479, 481 A.
Avatāras s. *Viṣṇu* und *Śiva*.
Avesta 38 A., 69, 104.
Ayasthūna 199.
Ayodhyā-Kānda 410.
Ayuṣyāṇi sūktāni 118.

Bādarāyaṇa 226.
Baka, der Riese 279 f.
Baladeva oder Balarāma oder
»Rāma mit der Pflugschar« 282,
285 f., 311, 317, 381 f., 384
bis 386.
Baladevāhnika 386 A.
Baladevamāhātyakathana 384 A.
Bāla-Kānda 407.
Balarāma s. Baladeva.
Bali und Prahlāda 365.
Bāṇa 36, 260, 395, 446, 463, 472 A.
Bāṇayuddha 386 A.
Bandhu = Brāhmaṇa 164 A.
Banerjea, K. M. 467 A.
Bardendichtung 265, 320, 322,
340, 449.
Barlaam und Joasaph 352.
Barth, A. IX, 252 A., 263 A.,
318 A., 371 A., 387 A., 436 A.,
440 A., 459 A., 481 A., 482 A.
Baudhāyana 237 f., 254.
Baudhāyana-Kalpasūtra 232 A.
Baudhāyana-Śrautasūtra 238 A.
Baudhāyana-Śulvasūtra 238 A.
Baumgartner, A. IX, 404 A.,
408 A., 433 A.
Beichtformular 30.
Benfey, Theodor 2, 142 A., 303 A.,
312 A., 349 A., 350, 351 A.,
352 A., 353 A., 354 A., 380 A.
Bengāli 45.
Bergaigne, Abel 68 A.
Berge, geflügelte 190 f.
Bergopfer 382.
Besant, Annie 376.
Beschwörungen und Flüche 94,
108 f., 119, 122–127, 129, 133,
159 f., 331.
Bestattungsweisen s. Totenbestat-
tung.
Bhaga, ein Gott 83, 94.
Bhagavadgītā 10, 14–17, 365–376,
380, 391, 455, 466, 478.
Bhagavat = Viṣṇu 365 A.
Bhāgavata-Purāṇa 320 A., 323 A.,
337 A., 389 A., 444 A., 448 A.,
449, 451, 454, 456 A., 457 A.,
458 A., 459 A., 463 A., 464 bis
466, 478 A.
Bhāgavatas, Sekte 258 A., 366,
464 f.
Bhāgavatī-Samhitā 478.
Bhaisajyāṇi 112.
Bhakti, »Verehrung« (des Viṣṇu),
Gottesliebe 370–372, 371 A.,
466.
Bhandarkar, R. G. 394 A.
Bhānumatiharana 385 A.
Bharadvāja, Rṣi 52.
Bhāradvāja 238; — Śikṣā 243
Bharata, der König 264, 319 f.,
400, 454; Legenden 459.
Bharata, Bruder des Rāma 409 f.,
412–414, 420.
Bhārata und Mahābhārata 264 A.,
271, 400 A.
Bhāratas oder Bharatas 264.
Bharatavarsa 458.
Bhartrhari 8, 17, 413 A.
Bhavābhūti 406, 473 A.
Bhaviṣyaparvan 387, 395 A.
Bhaviṣya(t)-Purāṇa 441 f., 473 f.,
479 A.
Bhaviṣyottara-Purāṇa 474.
Bhīma 275 ff., 287 ff., 365, 432;
und Hidimba 278; und Hanumat
293, 328; trinkt Duṣṭasanas Blut
310; tötet Duryodhana 311.
Bhīṣma 275, 284, 288 ff., 304 ff.,
337, 363.
Bhīṣmaparvan 303 A.
Bhīrgu, ein Rṣi 336, 454 f.
Bhūmikhaṇḍa 453.
Bhūr bhūvah svar 162, 194.
Bibliotheken, indische 36.
Bihārī 45.
Bimbisāra 402.
Biographie 3.
Blaquiere, W. C. 481 A.
Blau, August 458 A.
Bloomfield, Maurice 54 A., 95,
104 A., 124 A., 127, 130,
133 A., 146 A., 166 A., 233 A.,
239 A., 441 A.
Blutschande 91 f.
Bogenspannung 280 f., 383, 410,
428, 438.
Bohtlingk, Otto 21, 207 A., 374.
Bopp, Franz 15 f., 325, 337 A.,
342, 408 A.
Bose, Shib Chunder 342 A., 473 A.
Boxberger, Robert 273 A., 352 A.,
367.
Bradke, P. von 233 A.
Brahmacārin 202, 233.
Brahmadatta 380 A.
Brahmajālasutta 401 A.
Brahmakaivarta-Purāṇa 474.
Brahmakhaṇḍa 453 A., 474.
Brahman, das, schöpferisches Prin-
zip, Weltseele 131 f., 134–136,
153, 162, 194–196, 202; das
heilige Wort 160, 196, 203;
Lehre von dem mit Ātman iden-

tischen B. 208, 210 ff., 225 f., 373; Etymologie und Grundbedeutung 211 f.; Opfer an das B. 234; Vereinigung mit dem B. 323.

Brahman, der Gott und Schöpfer 29, 33, 50, 152, 168, 221, 337 bis 340, 386, 387 A., 405, 409, 420, 422, 451, 453, 455 f., 460 f., 467, 474 f.

—, Oberpriester 139—141, 161.

Brahmanas des Veda 38, 42, 48 f., 89, 105, 140, 146, 149, 151, 160, 163—196; Bedeutung des Wortes 164, 229 A.; Aufzählung 166 ff.; ihre Zeit 169 f., 175, 248—250, 252, 256 f.; religiöse und soziale Verhältnisse 171 ff.; Opferwissenschaft 175 ff., 196—198; ihr Inhalt 175 ff.; Erzählungen und Legenden 181 ff., 259, 264, 336, 393, 399 f., 441; Schöpfungslegenden 191 ff.; und *Āranyakas* 202 f., 205, 222, 229; und *Sūtras* 231 ff.; *Upanisads* in B. 256 A.

Brahmanaspati, Gott 88.

Brahmānda-Purāna 444 A., 480.

Brahmanen (Priesterkaste) 29, 39, 95, 236, 265; die Götter der Erde 107, 173 f.; Zauberlieder im Interesse der B. 107, 129; Geschenke an B. 134, 272, 348, 365, 422; B. und Könige bzw. Kriegerkaste 186, 198—201, 210, 280 f., 284, 346 f.; Verherrlichung der B. 271, 346—349, 365.

Brahmanenmord 335.

Brahmanenschaft 297.

Brahmanenschinder 133.

Brahmanische Mythen und Legenden 265 f., 330—348, 353, 379, 403, 408, 422 f., 430.

Brahmanismus 50, 248, 258, 440; seine Moral 360; Riten und Bräuche 444, 461, 472—474, 478.

Brahma-Purāna 389 A., 451 f.

Brahma-Schrift 29.

Brahmavaivarta - Purāna 339 A., 444 A., 450 A., 474 f., 479 A.

Brahmāvarta 170.

Brahmaveda 141 A.

Brahmi-Samhitā 478.

Brahmodyas 160, 198, 206.

Brahmo Samaj 18 f., 376.

Brandes, G. 6 A.

Brautraub 285 f., 384.

Bṛhadāraṇyaka-*Upaniṣad* 56, 161 A., 168, 199, 201 A., 204 f., 207 A., 215 A., 218, 219 A., 220 f., 225 A.

Bṛhadaśva 324.

Bṛhaddevatā 243 f.

Bṛhadviṣṇupurāna 456 A.

Bṛhannāradīya-Purāna 466 f.

Bṛhaspati, Gott 88, 158.

—, Niti des 365; Gesetzbuch 441 A.

Bṛhat und Rathantara, Melodien 133, 146, 158

Bṛhatkathā 45.

Brunnhofer, H. 65 A., 81 f., 96.

Bücher, geschriebene 31 f.

Buchstabenspiel 30.

Buddha 25 A., 175, 261, 267, 402, 413 A., 434 f.

Buddha-Balladen 433.

Buddhacarita 418 A., 437.

Buddha-Legende 417 A.

Buddhismus 25 f., 45, 47, 175, 202, 220, 226, 248, 257 f., 396, 433 f., 435, 440.

Buddhisten 43 f., 201, 261, 323 A., 349, 352 f., 360, 362, 402 f., 437; Missionäre in China 26; über den Veda 50; sind Ketzer 225 A., 461.

Buddhistische Litteratur IX, 17, 20, 22, 25, 45, 225, 257, 441; Kanon 29 f., 43; Mahāyānatekte 32; und die Epen 297 A., 357 f., 400—402, 436; b. Märchen und Erzählungen 283 A., 343 A., 344, 352 f., 354 A.; b. Dialoge 348; b. Sprüche 413 A.; b. Ākhyānas 433 f.; b. Tantras und Purāṇas 482 f.

Bühler, Georg 22, 28 A., 29, 31 A., 35 f., 238 A., 252 A., 254 f., 258, 394 A., 442 A., 446 A., 474 A., 480 A.

Bürk, Albert, 238 A.

Burnell, A. C. 145 A., 239 A.

Burnouf, Eugène 19 f., 444 A., 448 A., 450 A., 464 A., 465, 472 A.

Caland, Wilhelm 234 A., 238 A., 239 A., 444 A., 472 A.

Candī, Caṇḍimāhātmya 472 A.

Caṇḍīsataka 473 A.

Candragupta, Gründer der Maurya-dynastie 25 f., 402, 403 A.—I. (Gupta) 445.

Cariyāpiṭaka 353 A.

Cartellieri, W. 264 A.

Cāturmāsya s. Jahreszeitenopfer.

Chandas 146 A., 229 A.
Chandogas 146 A.
Chāndogya-Upaniṣad 49, 141 A., 162 A., 200 A., 201 A., 204 f., 207 A., 209, 211 A., 213—217, 219, 222 A., 260 A., 391 A.
Chézy, A. L. 14 f., 452 A.
Chinesische Pilger 26 f., 482 A.
Christliche Einflüsse 370 A., 371 A.
Chronologie der indischen Litteratur VIII f., 23—28, 248 f.
Cirakārin, Geschichte von 357.
Citrāngada 269, 275.
Citrāngada u. Arjuna 285.
Code of Gentoo Law 10.
Colebrooke, H. Th. 11 f., 15, 17, 36, 465.
Cowell, E. B. 418 A.
Crooke, W. 406 A.
Cyavana, Legende von 333—335, 345.
Dahlmann, Joseph 260 A., 263 A., 376 A., 392.
Dakṣa, ein Urvater des Menschen-
geschlechts 379, 451, 461.
Daksinā, „Opferlohn, Priesterlohn“ 99, 129, 153, 158, 165, 173.
Damayanti 324—327, 429 A.
Dāmodara II. von Kaschmir 407.
Dämonen 69, 108, 120 f., 124 f., 216 f.
Dānadharmā 365, 395.
Dānastutis 99 f., 130.
Dara Schakoh 18.
Darmesteter, J. 318 A.
Dāsa 57, 69.
Daśaratha 409—412, 415, 424.
Dasaratha-Jātaka 413 A., 433 f.
Dasyu 57, 69, 76.
Davids s. Rhys Davids.
Denkorgan s. Manas.
Deussen, Paul 41 A., 87 A., 88 A., 95 A., 97, 101 A., 102 A., 131, 133 A., 135 f., 190 A., 194 A., 200 A., 201 A., 202 A., 205, 207 A., 208 A., 209 A., 210 bis 213, 218 A., 220, 224 A., 227, 273 A., 338 A., 357 A., 358 A., 360 A., 364 A., 365 A., 367, 376 A., 381 A., 407 A., 438 A., 446 A., 459 A., 467 A.
Deutsche und Inder 6 f., 115—118.
Devas, „Götter“ 69; und Asuras 171.
Devibhāgavata-Purāna 465.
Devimāhātmya 472 f.
Dhammapada 360 A.
Dhananjaya = Arjuna 401.
Dharma, „Recht und Moral“ 236, 272, 297 A., 349, 362; Gott der Gerechtigkeit u. Todesgott 275 f., 298, 333, 339—341, 471.
Dharmaśāstras 364, 483.
Dharmasūtras 51, 236—238, 243.
Dharmavyādhā 358.
Dhartar, „Erhalter“, ein Gott 83.
Dhātar, „Schöpfer“ 83, 136.
Dhrṣṭadyumna 281 f., 303.
Dhṛtarāṣṭra 262, 269, 275—277, 287 f., 290 ff., 301 f., 400 f.; sein Ende 316 f.
Dhruva, Polarstern 252 f.; Legende 379, 457, 466.
Dhyānayoga 455.
Diagramme 482.
Dialoge 210, 357 f., 360 ff., 459 f., 469 ff.; s. Itihāsāsamvāda.
Dichter und Zimmermann 99.
Dikshit, S. B. 252 A.
Ding-an-sich 215.
Dioskuren 68.
Drachenkampf 73 f.
Dramen 2, 36, 39, 44 f., 385 A., 406, 432.
Draupadi, Gemahlin der fünf Pāṇ-
davas 280 ff., 298 f., 301, 340, 365, 401, 432, 468; Raub der D. 295 f., 328, 428.
Dravidiische Sprachen 46.
Drona 276, 284, 289, 292, 307, 309, 468 A.
Dronaparvan 307 A.
Drupada 280 ff., 300.
Dubbletten 332, 335 A., 391, 428, 468 A., 471 A.
Duḥṣanta (= Dusyanta) 264, 400.
Duperron, Anquetil 18.
Durgā 381 A., 386 A., 398, 473, 475, 477, 481.
Durgāmāhātmya 472 A.
Durgāpūjā 473.
Durjanamukhacapetikā, -mahāca-
petikā, -padmapādūkā 465 A.
Duryodhana 275 ff., 280 ff., 290 ff., 301 f., 311, 432.
Duśṣāsana 277, 289, 291.
Dusyanta 319 f.; s. Duḥsanta.
Dutt, s. Manmatha Nath D. und Rōmesh D.
Dvaiśāyana 268 f.; s. Vyāsa.
Dvipadā Virāj, Metrum 55.
Dvivedi, M. N. 448.
Dyaus 66, 193.
Eckhart, Mystiker 227.
Eggeling, Julius 167 A., 172 A.,

450 A., 463 A., 464 A., 473 A., 480 A., 481 A.
Ehe, Zaubersprüche bezüglich auf 122—124; Sprüche über die E. 321; E. der Draupadī 282 f.; s. Brautraub, Gattenselbstwahl, Kaufehe.
Ei, das goldene 194, 196; Brahman-Ei 480.
Einheitslehre s. Alleinslehre.
Einhornsage 343 A., 345.
Einladungsverse 141.
Einschachteilung von Erzählungen 270.
Einschläferungszauber 122.
Einsiedler s. Waldeinsiedler.
Ekaśrīga 343 A.
Elternliebe 356 f.
Entsühnungsformeln 120.
Epen, epische Dichtung 2, 17, 32, 34, 44, 197, 248, 255; mündlich überliefert 40, 424; ihre Sprache 40, 42, 435 f.; deren Anfänge 89, 197, 259 ff., 270 A., 431; Episches in den Brähmanas 181 bis 189; indische und griechische E. 426 f.; ihr Alter 436 A.
Erdbeschreibung 451, 458.
Erde (Prthivi), Mutter, Göttin 66, 136 f., 155, 422, 438, 476; Rätsel von der E. 160.
Erkenntnis als Heilsweg 222 ff., 369 f.
Erlösung 362, 365, 371 f.; Erlösungslehre 364.
Erotik (Kāmaśāstra) 4, 209 A., 384.
Erzählungslitteratur 244, 270.
Eschatologie 209; s. Himmel, Hölle.
Ethik 221 f., 266, 296 f., 358—362, 364 f., 369, 376 f.; s. Moral.
Etymologie 62, 128, 176 f., 191 f., 229.
Evangelien 371 A.
Ezour-Vedam 12 A.

Fabeln 2, 267, 348—350.
Fachschulen 229, 246
Fachwissenschaftliche Litteratur 2 f., 12.
Fa-hian 27.
Fasten 176.
Fauche, H. 273 A., 407 A.
Fausböll, V. 433 A.
Feuer, heilige 139, 158; Rätsel vom F. 160; s. Agni.
Feueranlegung 166, 230.
Feueraltarschichtung, Feueraltarmysterium 151, 158, 168, 178.
Feuerbohrer und Feuerquirlung 156 f.
Feuerkult 79, 104, 150.
Feueropfer 182; s. Agnihotra.
Feuerpriester 104.
Fleet, J. F. 28 A., 437 A.
Florenz, C. A. 104 A.
Fluch, personifiziert 126; F. eines Rsi 266, 276, 294, 313, 315, 317, 320, 322, 324, 333 f., 336, 407, 409, 411, 468, 472; s. Be- schwörungen.
Flutsage 182 f., 336 f., 454, 478.
Forster, Georg 11.
Foucaux, Ph. E. 273 A.
Frank, Othmar 19.
Franke, R. Otto 353 A., 358 A., 437 A.
Frauen, sprechen Dialekt in den Dramen 39, 44; litterarische und gelehrte F. 52, 199, 210, 348; Stellung und Wertung der F. 59 f., 179 f., 184 f., 189, 279, 288 A., 321, 421, 472; wie Hyänen 91; Frau die Hälfte des Mannes 179; die Tochter ein Jammer 184, 279; freier Geschlechtsverkehr 336; in den Epen 340, 432; Tugenden und Pflichten der F. 365, 385, 411; Rāmas «Mütter» 410 A.; vom Veda ausgeschlossen 447; zur Linken des Mannes 477 A.
Frauenriten 122.
Frauenschönheit 180.
Freigebigkeit, Lob der 100 f., 365.
Fritze, Ludwig 469 A.
Froschlied 95 f.
Fünf-Indra-Erzählung 283 A.

Gānas 145 f.
Gāndhārī 275, 291, 302, 314, 432.
Gandharvas 69, 90, 117 f., 181 f., 189, 221, 292, 295, 298 f.
Ganeśa-Khanda 475.
Gāngā (Ganges) 275; Herabkunft der G. 409; tausend Namen 477.
Gāngāśasraṇāman 477.
Ganges 57, 107, 455; s. Gāngā.
Garbe, R. 196, 201 A., 238 A., 239 A., 258 A., 367, 371 A., 372 A., 373 f., 375 A., 391 A.
Gārgī, Philosophin 199.
Gārgya Bālāki 215.
Garhwālī 45.
Garuda, mythischer Vogel 331, 479.
Garuda-Purāṇa 389 A., 449, 470 f.

Gāruda-Upaniṣad 209.
Gastfreundschaft 234, 461.
Gāthā, (epische) »Gesangstrophen« 43, 183, 186, 197, 259, 261, 401, 449; G. nārāśamsi »Männerpreislieder« 197, 261, 399.
Gāthādialekt 43.
Gattenselbstwahl (svayamvara) 280 f., 285 f.
Gattin 184, 321; s. Frauen.
Gautama, Vater des Śvetaketu 200 f.
Gautama-Dharmasūtra 32, 441.
Gautamasmṛti 472 A.
Gayāmāhātmya 464 A., 479.
Gāyatrī, Metrum 55 f., 133, 143, 158, 189.
Gebetbücher 138, 147, 149, 249.
Gebete 118 f., 122, 128 f., 139, 142, 148–163, 211 f., 236 f.; s. Mantras.
Geheimlehren 207–209, 222.
Geheimmittel 209 A.
Geier, Schakal und totes Kind, Fabel 356.
Geiger, Wilhelm 46 A.
Geist und Rede 188.
Geldner, Karl F. 60, 63, 65, 71, 89 A., 91 A., 98 A., 101 A., 181 A., 261 A., 380 A., 462 A.
Genealogien 266, 461, 463, 467, 475, 478; genealogische Verse s. Anuvamśaslokas.
Geographie des Veda 56 f., 106 f., 170 f., 254 f.; der Epen 432 f.; der Purāṇas 266, 451, 458, 473, 479, 481.
Geometrie 4, 236.
Gesandtenrecht 302.
Gesang 4, 141 ff.
Gesangbücher 138, 145.
Gesangstrophen 141 f.; s. Gāthās.
Geschichtschreibung 3, 27.
Geschlechtsmoral 180, 309, 336.
Geschlechtsverwandlung 303.
Gesetzbücher s. Rechtslitteratur.
Ghatajātaka 401 A.
Ghaṭotkaca 278, 293, 307.
Gītā 366 A.; s. Bhagavadgītā.
Gleichnisse 404 f.
Gobhila-Grhyasūtra 139 A., 230, 233 A., 237, 239.
Goethe 11, 174 f.
Gopatha-Brāhmaṇa 166.
Gorresio, Gaspare 407 A., 425.
Götter, des Rigveda 66 f.; ihre Verehrung 161, 184 A.; in den Brāhmaṇas 170 f., 176 f.; wurden erschaffen 195 f.; und Asuras 216 f.;
vergehen 225; alte und neue 327; und Heilige 334 f.
Gotteserkentnis 371.
Gottesliebe 370–373.
Grāmāgēyagāna 145.
Grammatik 3, 4, 7, 12, 32, 197, 229, 242, 246, 473, 479.
Grammatiker 29, 241.
Grassmann, H. 63.
Grhastha, »Hausherr, Familienvater« 202.
Grhyakarmāṇi, »häusliche Opfer und Zeremonien« 139, 141 A.
Grhyasamgrahapariśīṭa 233 A.
Grhyasūtras 51, 93, 139, 232 bis 240, 252, 438; Ausgaben und Übersetzungen 233 A.
Griechen in Indien 25 f., 381, 396, 438, 440.
Grierson, G. A. 39 A., 436 A., 437 A.
Griffith, Ralph T. H. 104 A., 148 A., 408 A.
Grill, Julius 103 A., 114 A.
Grimm, Jacob, 413 A.
Gr̥tsamada, R̥si 52.
Grube, E. 332 A.
Grundriß der indo-arischen Philologie 22 f.
Gruppenehe s. Polyandrie.
Gubernatis, A. de 327.
Gujarātī 45.
Gunādhya 45.
Guṇas, die drei 369.
Guptas, Dynastie 444 f., 463.
Haas, E. 235 A.
Haberlandt, M. 352 A., 354 A.
Halhed, N. B. 9 f.
Halliṣa, ein Tanz 383 A.
Hamilton, Al. 12–14.
Hammer, Joseph v. 352 A.
Hamsadimbhakopākhyāna 388 A.
Handschriften 12, 14, 29–31, 35 f.
Hanumat, Affenkönig 293, 328, 405 f., 416 f., 421, 428, 434.
Hanxleden, Pater J. E. 8.
Hara = Śiva 386 A.
Haraprasād Śāstrī 483 A.
Hardy, Edmund 154 A., 401 A., 440 A.
Hari = Viṣṇu 379 A., 386 A., 388.
Hariharātmakastava 386 A.
Harililā 465 A.
Hariścandra 184–186, 468 f.
Harivamśa 91, 268, 320 A., 323 A., 350 A., 378–389, 391, 395, 398, 401, 406, 429; ein religiöses

Buch 387; ein Purāna 378 f., 388 f.; H. und Purānas 440, 442, 462 f., 466, 473, 479
Harivamśaparvan 379.
Harṣacarita 446.
Hartmann, Franz 367 A.
Hastings, Warren 9 f.
Haug, Martin 95, 102 A., 166 A.
Hauvette-Besnault 464 A.
Hecker, Max F. 212 A., 226 A., 227 A., 228 A.
Hegel 16 f.
Heilige, ihre Übermacht 175, 335, 345.
Heiligenlegenden 267, 342 ff., 354.
Heilzauberriten 112.
Heilzaubersprüche 112 ff., 119 f., 124.
Heine 7, 57, 346, 408 A.
Heldengesänge 261 ff., 265 f., 319 ff.
Hemādri 465 A.
Henry, Victor IX, 104 A.
Herakles, der indische 381.
Herder 8, 11, 13, 366 A.
Hertel, Joh. 259 A.
Hesiod 133 A.
Hetären 39, 60, 343 A., 472.
Hidimbā 278, 293.
Hillebrandt, Alfred 53 A., 66 A., 67 A., 68, 70, 74, 76 A., 144 A., 146 A., 153 A., 154 A., 232 A., 233 A., 239 A.
Himmel, Gott 120; im Rätsel 160; Himmelwelten 451, 453, 458, 476.
Hindi 45.
Hinduismus 440.
Hindustānī 45.
Hiob-Sage 469 A.
Hiranyagarbha = Brahman 447 A.
Hiranyakeśi-Dharmasūtra 238.
Hiranyakeśi-Grhyasūtra 238 A.
Hiranyakeśin 238.
Hirzel, B. 319 A.
Hitopadeśa 10, 12, 17.
Hitz, Luise 217 A., 224 A., 327 A., 342 A.
Hiuen-Tsiang 27, 36.
Hochzeitsrituell 93, 184 A., 234 f., 240, 252 f., 461, 473.
Hochzeitssprüche 78, 93 f., 106, 122, 139, 253.
Hoefer, Albert 342 A., 349 A., 409 A., 452 A.
Höllen 318, 449, 451, 458, 469 bis 471, 476.
Holtzmann, Adolf (der ältere) 273 f., 322 A., 324 A., 326 A., 331 A., 342 A., 343 A., 344 A., 410 A., 411 A., 413 A.
Holtzmann, Adolf (Neffe des vorhergehenden) 262 A., 263 A., 264 A., 305 A., 327 A., 336 A., 378 A., 389 A., 391 A., 394, 398 A., 428 A., 442 A., 457 A., 463 A., 466 A.
Homer 427, 438.
Hopkins, E. Washburn 56 A., 252 A., 263 A., 328 A., 333 A., 376 A., 391 A., 393 A., 394 A., 395 A., 396 A., 400 A., 403 A., 429 A., 431 A., 440 A., 442 A., 463 A.
Horn, Paul 341 A.
Hotar, Priester 78, 139 A., 140 f., 142 A., 168, 186 f.
Hṛsikeśa Śāstri 476 A.
Hubert, H. 233 A.
Hultsch, Eugen, 28 A.
Humboldt, Wilhelm von 16 f., 366 f., 370 A.
Humor 322, 325, 343 ff.
Hunnen 445.
Idā, Manus Tochter 183; s. Iłā.
Identifizieren 177.
Ikarus 416 A.
Iksvāku, König 379, 461.
Iłā (Ila, Iłā) = Idā 422, 461.
Incubi und Succubi 117.
Indogermanisch 4—6, 37, 46 f., 61, 66, 74, 84, 94, 118, 174, 235, 247.
Indo-iranische Grundsprache 38.
Indra, im Veda 67, 70, 73 ff., 84, 86 f., 97, 99, 191, 198, 216 f., 222 u. ö.; sein Kampf mit Vṛtra 73 f., 335, 355, 422, 439; grösster als die Erde 160; sein Name 177; im Epos 276, 283 A., 292 ff., 323 f., 334 ff., 416 A., 420 f., 423; in der Krsna-Legende 382, 384; I. s. Himmel 424 A.; in den Purānas 453, 457, 461 f., 467, 469, 471 A.
Indrajit 419 f., 432.
Inschriften 10, 12, 26 ff., 43, 394 f., 437 A.
Iśā-Upaniṣad 154, 206, 226 A.
Iśvaragītā 478.
Iśvarastuti 388 A.
Itihāsa 110 A., 181, 189, 195, 197, 259 ff., 266, 271, 348, 354, 357, 362, 393, 399, 441, 447.
Itihāsalitteratur 261, 263, 430.

Itihāsapurāṇa 109 f., 260 f.
Itihāsa-Saṃvāda 348 f., 351, 357 f.,
362.
I-tsing 27.
Jabālā 200.
Jabāla-Upaniṣad 459 A.
Jābāli, Ketzer 413.
Jacobi, Hermann 40 A., 250 ff.,
258, 262 A., 263 A., 267 A.,
328 A., 337 A., 393 A., 397 A.,
401 A., 404 A., 408 A., 409 A.,
413 A., 414 A., 417 A., 418 A.,
421 A., 426 f., 428 A., 429,
431, 433 A., 434 A., 435 A.,
436, 438 A., 439.
Jadabharata 459, 469 A.
Jäger und Tauben, Fabel 354.
Jahn, Wilhelm 457 A., 474 A.
Jahr, Rätsel vom 102; = Prajā-
pati 178.
Jahresanfang 254.
Jahreszeiten, fünf 194.
Jahreszeitenopfer (Cāturmāsya)
150, 166, 180, 232, 234.
Jaimini 468.
Jaiminiya- (Upaniṣad-) Brāhmaṇa
167, 204, 333—335 A.
Jaina-Mahārāṣṭri 44.
Jaina-Prākrit 44.
Jainas, Sekte 22, 44, 258, 323 A.,
352, 354 A., 360, 401 A., 461; ihre
Litteratur 22, 25, 44, 261, 283 A.,
349, 362, 402 f., 436, 446 A.;
Purāṇas 482 f.
Jājali und Tulādhāra 358 ff.
Jamadagni, Rsi 348.
Jambudvīpa 458.
Janaka, König 198, 348, 357, 410,
438, 471 A.
Janamejaya 270, 313, 331, 378 f.,
387, 390, 400, 442.
Japan, Handschriften in 35.
Jātakas, buddhistische Erzählungen
343 A., 345, 353 A., 358 A.,
401, 402 A., 433 f.
Jelāl-ed-dīn Rūmī 352.
Jinistische Litteratur s. Jainas.
Jolly, Julius 441 A., 465 A., 480 A.
Jones, William 10 f., 13.
Jungbrunnen 182 A., 333 A.
Jyotiṣa-Vedāṅga 229 A., 245 f.
Kadrū und Vinatā 332.
Kaegi, Adolf 63 A., 64.
Kaīkeyī 409 f., 412, 432.
Kailāsa, Götterberg 293 f.
Kailāsayatrā 388 A.
Kāla, »Zeit« 132; Schicksal 355 f.
Kalhanas Rājatarāṅgiṇī 366,
407 A., 445, 448 A.
Kālidāsa 10 f., 24, 26, 57, 91, 308,
319 f., 406, 432, 454.
Kālikā-Purāṇa 481.
Kālīlah und Dimnah 352.
Kaliyuga 444 f., 446 A., 452, 462,
466.
Kalpa, »Ritual« 197, 229, 232,
451, 476.
Kalpasūtras 50, 232, 236 ff.
Kāma, »Begierde, Sinnenlust« 87,
272 A.; Liebesgott 123, 384 A.,
453.
Kāmaśāstra s. Erotik.
Kāmsa 381, 383.
Kanaresisch 46.
Kandu, Legende von 452.
Kaṇīṣka 36, 437.
Kanva, Rsi 52.
Kāṇva-Schule 148, 168.
Kāṇvāyanas 462.
Kapila 374 A., 466.
Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā 148.
Kārikās 240.
Karman, »Tat«, Schicksal 220 f.,
354 ff., 376 f., 470 f.
Karna 276 f., 281, 289 ff., 294 f.,
302, 306, 309 f., 315, 432.
Karṇaparvan 309 A.
Kārttikeya, Kriegsgott 408.
Kāśikhaṇḍa 476.
Kāśimāhātmya 478 f.
Kāśmīri 45.
Kasten 59, 107, 173, 190, 230,
236, 363, 444, 454, 461.
Kaśyapa 124, 387 A.; K. Naidhruvi
169 A.
Kaṭhaka 91, 148, 332 A., 400.
Kaṭhaka-Grhyasūtra 238.
Kaṭhaka-oderKatha-Upaniṣad 162,
205, 207 A., 223.
Kathakas 448 A.
Kathāsaritsāgara 91.
Kaṭha-Upaniṣad s. Kaṭhaka-U.
Kātyāyana 242 f.
Kātyāyana-Śrautasūtra 238.
Kātyāyana-Śulvasūtra 238.
Kaufe 184 A., 286.
Kauravas 264, 274 ff., 280, 287 f.,
389 ff., 397.
Kaurma-Purāṇa 477 f.
Kausalyā 409 ff., 424, 432.
Kauśikasūtra 112, 122, 239, 439 A.

Kauśitaki-Āraṇyaka 204.
Kauśitaki-Brāhmaṇa 166, 198, 204.
Kausitaki-Upaniṣad 201 A., 204 f., 209, 215 A., 222 A.
Kavasa, Rsi von niedriger Herkunft 199.
Kāvya, »Gedicht« 267; höfische Kunstdichtung 393, 404, 431, 437; s. Kunstdichtung.
Keith, A. B. 437 A., 483 A.
Kellner, H. C. 326, 327 A., 342 A.
Kena-Upaniṣad 204 f.
Kern, H. 482 A.
Keulenkampf 311, 317.
Keuschheitsgelübde 275 f., 284 f.
Khādīra-Grhyasūtra 239.
Khila 152, 378.
Kīcaka 298 f.
Kielhorn, Franz 22, 28 A.
Kind und Eltern 184, 320 f., 360.
Kindertötung 184 A.
Kirāta, Arjunas Kampf mit dem 292.
Kirātarjuniya 12.
Kirste, J. 238 A., 264 A.
Kiskindhā-Kānda 416.
Klemm, Kurt 167 A.
Knauer, Friedrich 233 A., 238 A.
Kommentare 4, 34, 231, 424 A.
Komposita 231.
Könige, Zauberlieder für 127 f.; Opfer der K. 150 f.; K. und Brahmanen 223, 330; Pflichten des K. 363, 479.
Königsslisten 444 f., 461, 479.
Königsriten 129.
Königswahl 128.
Königsweihe (Rājāsūva) 107, 128, 150, 155, 166, 186 f., 287, 295.
Konow, Sten 239 A.
Kosmologische u. kosmogonische Mythen 266, 364, 453; s. Schöpfungslegenden.
Krankheiten u. Heilzauber 94, 112–118, 121, 209, 234.
Krankheitsdämonen 112 ff.
Kriegerkaste 59, 128, 186, 198 ff.
Kriegerpflicht 285.
Kriegskunst 473.
Kriegszauberlieder 128.
Kriyāyoga-sāra 455.
Kṛpa 276, 289, 292, 310, 312.
Kṛṣṇa, Freund der Pāṇḍavas 282 ff., 292, 294, 300 ff., 367 f., 389 ff., 397; von Gāndhārī verflucht, sein Untergang 315, 317; Inkarnation des Viṣṇu 366 A., 378, 380, 391, 473, 479 A.;

Held, Weiser und Gott 368 ff., 391; Legenden von K. **380 bis 386**, 388, 391, 401, 452, 462, 466, 475; Schöpfer 474 f.; K.-Epos 387; K.-Kult 397, 401 A., 474 f.
Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa s. Vyāsa.
Kṛṣṇa, Name der Draupadī 280 f., 283 A.
Kṛṣṇajanma-Khanda 475.
Kṣemīvara 469 A.
Kubera, Gott 292–294.
Kuh, 57 f., 192; heilig 58, 133, 160; Mysterium der K. 134; K.-schenken 158, 347 f.
Kuhn, Adalbert 118.
Kuhn, Ernst 352.
Kulārnavatantra 481.
Kullūka 441 A.
Kult u. Zauber 108 f., 139; s. Opfer.
Kumaōni 45.
Kumāra, Kriegsgott 408.
Kumārila 446.
Kunstdichtung, Kunstepos 2 f., 308 A., 320, 387 A., 404 f., 416 A., 417 A., 424, 431; s. Kāvya.
Kuntapahymnen 130, 400.
Kunti 275 ff., 286, 291, 301 f., 317, 340, 432.
Kūrma-Purāṇa 450 A., 477 f.
Kuru 264.
Kuruiden, Kuruinge, s. Kauravas.
Kuruksetra 170, 181, 264, 303.
Kurupāñcālas oder Kurus u. Pañcālas 170, 400.
Kuśa und Lava 262, 421 f., 424.
Kuśilavas, fahrende Sänger 262, 421 A.
Laiṅga-Purāṇa 475.
Lakṣmaṇa 409 ff., 419 ff., 423 A., 432.
Lakṣmī oder Śrī, Glücksgöttin 283 A., 332, 457, 475, 480.
Langbedacht, der Jüngling 357.
Langlois, S. A. 378 A.
Laṅkā 414 ff.
Lassen, Christian 20, 23.
Lātyāyana-Śrautasūtra 239.
Lautenspieler 259 f.
La Vallée Poussin, Louis de 482 A., 483 A.
Lebensorgane s. Prāṇa.
Lebensstufen s. Aśramas.
Lebensziele, drei 272 A., 364.
Legenden 364; s. Brahmanische L.
Lehrer und Schüler 33, 203 f., 208,

210, 216 A., 221 ff., 231, 233 f., 347, 460.
Lehrerstammbäume (Vamśas) 169, 200 A., 249, 257.
Leichenzeremonien s. Totenbestattung.
Leist, B. W. 235 A.
Lenau, Nikolaus 7.
Leumann, E. 458 A., 483 A.
Lévi, Sylvain 163 A., 180 A., 386 A.
Levirat 269, 275.
Lexikographie 3, 245 A.
Liebe zu allen Wesen 175, 359.
Liebesgott s. Kāma.
Liebeszauber 122, 209, 234.
Liebeszauberlieder 122—124.
Lindner, B. 166 A.
Liṅga (Phallus) 473, 475, 477.
Liṅga-Purāṇa 475.
Litterarisches Gemeingut 261, 402, 413 A.
Liturgische Samhitās 142.
Lobedanz, E. 326 A.
Logos 212 A., 227.
Lomaharsana 270, 442, 447 f., 451.
Lomaśa, Rsi 293, 345.
Lorinser, Fr. 367, 370 A.
Lotosblume 57.
Lüders, Heinrich 243 A., 260 A., 342 A., 343 A., 345 A., 355 A., 398 A., 401 A., 402 A., 408 A., 433 A., 434 A., 443, 453 A., 454 A.
Ludwig, Alfred 52 A., 54, 63, 100 A., 103 A., 229 A., 250, 256 A., 263 A., 264 A., 322 A., 328 A., 390 A., 400 A.
Lustrationsrituell 130.
Lyrik 2, 44.

Macdonell, A. A. IX, 68 A., 243 A., 252 A.
Mada, der Rausch 335.
Mādhava 476 A.
Mādhava u. Sulocanā 455 A.
Mādhusūdana Sarasvatī 226 A.
Mādhyandina-Schule 148, 168.
Mādri 275 f., 298.
Māgadhas, Sänger 262 A.
Māgadhi 43 f.
Mahābhārata 2, 10, 14—16, 24, 259 A., 261—403, 441 A., 482 A.; öffentlich vorgelesen 41, 395 f., 401 A.; ist eine ganze Litteratur 263 ff., 272 f.; Litteratur über M. 263 f. A.; alte Helden-dichtung im M. 265, 319 ff.; brahmanische Mythen und Legenden im M. 265, 330—348; Abschnitte über Recht und Philosophie 266, 362 bis 377; M. und Purāṇas 266, 440, 442 f., 453 f., 457, 462 f., 466—469, 471 A., 472 A., 479; Viṣṇu und Śiva im M. 266 f.; Asketendichtung im M. 267; ist Dichtung und Lehrbuch 267 f., 388, 430 f.; die Parvans des M. 268, 287 A., 291 A., 298 A., 300 A., 303 A., 307 A., 309 A., 310 A., 312 A., 313 A., 315 A., 316 A., 317 A., 318 A., 363 f.; Alter u. Geschichte des M. VIII, 268, 389—403; Umfang 268, 271, 319 A., 395; Vyāsa der Verfasser 268 ff., 447; enthält fast durchwegs Reden 270; Rahmenerzählung 270; Lob des M. Heiligkeit 271 f., 379, 388, 468; Haupterzählung 273—319; Übersetzungen 273 A., 274 A.; Zusätze u. Einschreibungen 274, 283 A., 305 A., 306 f. A., 308 A., 310 A., 314 A., 328, 341 A., 373 f., 398 f., 403; schmutzige Geschichten im M. 342; aus dem Pāli übersetzt? 345 A.; die Bücher XII u. XIII 348, 350, 362—365, 395; Fabeln, Parabeln und moralische Erzählungen 348—362; M. u. Hari-vamśa 378 f.; seine historische Grundlage 390, 399 f.; Widersprüche 391 f.; Sprache, Stil u. Metrik 393 f.; angebliche Umarbeitungen 394, 396; Handschriften 395 f.; Rezensionen 395 A., 398 f.; Ausgaben 398; M. und Rāmāyana 404 f., 408, 413 A., 414 A., 421—424, 426, 428—433, 438 f.; gehört dem Westen Indiens an 432 f.
Mahābhāṣya 32, 147 A.
Mahādevastavaṇa 384 A.
Mahākāvya 387 A.
Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad 204 f.
Mahāprasthānikaparvan 317 A.
Mahāpurāṇas 444 A.
Mahāpuṇastava 387 A.
Mahāraṣṭri 44.
Mahātmyas 451 f., 455 f., 464, 467, 473—483.
Mahāvāhṛti 162.
Mahidāsa Aitareya 166.
Maitrāyaṇa-Upaniṣad s. Maitrāyaṇiya-Up.

Maitrāyanī-Samhitā 49, 148, 159, 162 A., 190 f., 238.
Maitrāyanīya-Upaniṣad 206, 224 f.
Maitreya 456.
Maitreyī 199, 218.
Majer, Fr. 366 A., 465 A.
Mālatimādhava 473 A.
Malayalam 46.
Manas, »Denkorgan« 131, 219.
Mānava-Grhyasūtra 233 A., 238.
Mānava-Śrautasūtra 238 A.
Mandalas des Rigveda 51 f., 242.
Māndavya, Legende von 402 A.
Māndhāṭ, Geburt des 462.
Mandlick, N. N. 453 A.
Māṇḍūkya-Upaniṣad 206.
Manen (Pitaras, »Väter«) 85 f., 184 A., 320, 380, 478.
Manenopfer s. Śrāddhas.
Maṇīcūḍāvadāna 483 A.
Mañjuni-Purāna 476 A.
Manmatha Nāth Dutt 273 A., 408 A., 456 A.
Mann im Brunnen 351 f.
Männerpreislieder 261; s. Gāthā.
Mantik 4.
Mantrabṛhmaṇa 237.
Mantrapāṭha 237.
• Mantraperiode 249.
Mantras 38, 42, 148 f., 163, 165, 236 f., 481 f.; s. Gebete.
Manu, erster Mensch 182 f., 337, 339, 443, 451, 454, 460 f.
Manus Gesetzbuch 11, 13 f., 17, 59, 129, 174 A., 262 A., 323 A., 340 A., 364, 441 A., 474.
Manvantaras 443, 460.
Marāṭhi 45.
Märchen 2, 6, 267.
Märkandeya 328, 340 A., 365, 467 f.
Märkandeya-Purāṇa 467–473.
Maruts, Sturmgötter 66, 68, 72 A., 81 f., 120, 158.
Mātariṣyan, Windgott 88, 158.
Matsya-Purāṇa 337 A., 444 A., 445 f., 450 A., 456 A., 478 f., 480.
Matsyopākhyāna 337 A.
Maurya-Dynastie 25 f., 403, 444 f., 462.
Mausalaparvan 317 A., 401.
Mauss, Marcel 233 A.
Medizin 4, 113, 473, 479.
Megasthenes 25, 248, 381.
Meier, Ernst 79 f., 326, 342 A.
Melodien s. Sangweisen.
Menander 26.
Menrad, J. 408 A.

Mensch und Gott 174 f.; M. geschaffen 194; M. = Geist 368; s. Puruṣa.
Menschenopfer (Purusamedha) 152 f., 167 f., 175 A., 185 ff., 473.
Merkel, J. 342 A.
Merseburger Zauberspruch 111.
Meru, Götterberg 458.
Metren 55 f., 157 ff., 243.
Metrik 4, 54–56, 229, 245, 393, 435, 473, 479.
Metta 359 A.
Meyer, Rudolf 244 A.
Michelson, T. 437 A.
Mihirakula 445.
Milch, Wunder der 58, 192.
Milinda 26.
Milindapañha 26, 297 A.
Mithra 67.
Mitra 67, 71, 83, 88, 120, 123, 422.
Mittelindische Sprachen 37, 42 bis 45.
Mlecchasprache 277.
Mokṣa, »Erlösung« 272, 362.
Mokṣadharmaṇuśāsana 364 A.
Mommsen, Th. 104 A.
Mönche, buddhistische 30.
Mond 53, 160, 230 f.
Monddynastie 380, 444, 461, 479.
Monier-Williams, Monier 264 A., 273 A., 475 A., 481 A.
Monismus 228.
Moral, im Rigveda 100 f.; in den Brāhmaṇas 180 f.; in den Upaniṣads 221 f.; s. Ethik, Spruchdichtung.
Moraleische Erzählungen 267, 348, 350, 352–362, 468–472.
Morgenröte 81 f., 90, 93.
Mr̄gārāsūktāni 120.
Mr̄tyu, »Tod« 355.
Mudgala, der Asket 354.
Muir, John, 273 A., 346 A., 469 A.
Mukhopādhyāya, Nilmani 478 A., 480 A., 483 A.
Muktāphala 465 A.
Muktikā-Upaniṣad 207 A.
Müller, F. Max 19 f., 28, 60, 63 A., 85 A., 86 A., 163, 197 A., 203 A., 207 A., 232 A., 242 A., 248 bis 250, 254, 257.
Müller, F. W. K. 345 A.
Mundaka-Upaniṣad 206, 229 A.
Mündliche Überlieferung 28, 30 f., 182 A., 203 f., 231, 256, 262, 397, 424.
Musik 4, 147.

Mutter 283 A., 296, 320.
Mutterliebe 357.
Mutternamen 169 A., 200 A.
Mystik 131 ff., 146, 151, 153,
162 f., 204, 227.
Mythologie, vergleichende 11; des
Veda 66 ff.

Nacht, Erschaffung der 190.
Naciketas 223 f., 347 f., 476, 480.
Nađa Naiśidha 326.
Nāgapañcamifest 474.
Nāgari-Schrift 29.
Nāgas, Schlangendämonen 285,
325, 382, 422, 454, 458.
Nahusa 294, 324, 335, 380, 422.
Naipāli 45.
Naksatras 250 f.
Nakula 276, 287 f., 291, 296.
Nala u. Damayanti. Nalalied 15 f.,
324—328, 385, 429 A.
Nala, ein Affe 419.
Nalopākhyāna 324 A.
Nanda-Dynastie 402, 444, 462.
Nārada 184, 284, 291, 330, 338,
381, 384, 441 A., 466.
Nārada-Purāna 466 f.
Nārada-Upapurāna 467.
Narakas 458; s. Höllen.
Narakavadha 384 A.
Nārāśamī s. Gāthā N.
Nāsiketopākhyāna 480.
Nāstika, »Nihilist« 413 A.
Naturengfuhl 7.
Naturschilderungen 404 f., 412 A.,
416 f., 424.
Negelein, Julius von 439 A.
Nepal, Handschriften in 35; Sprache
45.
Neuindische Sprachen 37, 45 f.
Neu- und Vollmondsopfer 150, 166,
176, 232, 234.
Nichtseiende, das, s. Asat.
Nigadas 142 A.
Nighantus 62, 244 f.
Nihilist 413.
Nilakantha 398.
Nilamata-Purāna 480 f.
Nirukta 62, 229 A., 244 f.
Nirvāna 354.
Niti, »Lebensklugheit, Politik« 349,
362 f., 365, 473.
Nonnen, buddhistische 30, 39.
Notenbezeichnung 145.
Ochs als Schöpfer 134.
Oertel, Hanns 167 A., 204 A.
Offenbarung 48, 50 f., 227, 447.

Oldenberg, Hermann IX, 30 A.,
52 A., 63 A., 64 f., 68, 70 A.,
73 A., 76 A., 85, 89, 91 A.,
100, 110, 143 A., 153 A., 154 A.,
191 A., 203 A., 208 A., 233 A.,
239 A., 252 A., 255, 261 A.,
332 A., 433, 435.
Om, heilige Silbe 162, 186, 208 A.,
209.
Oman, J. C. 406 A.
Omina und Portenta 120 f., 234,
290, 419, 473, 479.
Opfer 58 f., 63 f., 147, 232 ff., 360 f.,
375 f., 461, 472; und die vedischen
Samhitās 138—142, 148 f.; und
die Priester 140 f.; Einteilung
u. Aufzählung 150 A., 150 bis
160; Speiseopfer 150 A., 166;
ungeheure Bedeutung der O.
171—173, 175, 177 f., 211; für
Zauberzwecke 181, 209; fünf
große O., häusliche O. 234; das
wahre O. 359 f.
Opferfeuer 77 f.
Opferformeln u. Opferrufe 155 ff.,
162.
Opfergesänge 65, 79, 82—84, 95,
99, 103, 110, 129 f., 249.
Opferholz s. Daksinā.
Opfermystik 153, 160, 203, 205,
209.
Opferpriester 77, 139 ff.
Opferverse (yājyās) 141.
Opferwissenschaft 140, 164 f., 169,
181, 196—198, 201, 222.
Ostturkestan, Handschriften in 1,
35.
Oupnek'hat 18, 207 A., 228.
Ozean-Quirlung 332, 409, 457,
477.

Pada-Pāthas 241.
Pādas, »Versviertel« 54 f.
Paddhatis 240.
Padma-Purāna 344, 389 A., 443,
452—455, 471 A., 483.
Paippalāda-Rezension des Athar-
vaveda 105 A.
Pāśācī 44 f.
Pāli 38, 43, 435 f.
Pālilitteratur 20, 435.
Pāli Text Society 22.
Palmblätter 35 f.
Pāñcālas 170, 280, 284.
Pāñcarātras, Sekte 258 A.
Pāñcatantra 2, 354.
Pāñcavimśa-Brāhmaṇa 166 f.
Pāñcendropākhyāna 283 A.

Pāndavas 274 ff. *passim*, 389 ff., 397, 400 f.; ihre Herkunft 275 f., 462; ihre Heirat 282 f., 391, 468; ihre Verbannung 290 f.; ihr Waldleben 291—298; am Hofe des Virāta 298 ff.; im Kampfe mit den Kauravas 303 ff.; ihre letzte Reise 317 f.

Pāndava-Sage 429, 432.

Pāndu 269, 275 f., 400.

Pāṇini 12, 39, 41 f., 62, 246, 400, 402.

Pāñjabī 45.

Pāntheismus 6, 108, 228, 373.

Paoli, Betty 470 A.

Paolino de St. Bartholomeo 8 f., 13.

Papier in Indien 36.

Parab, K. P. 425 A.

Parabeln 267, 348, 350—352, 364.

Parāśara 268, 456.

Pāraskara-Grhyasūtra 233 A., 238, 260 A.

Pargiter, F. Eden 446 A., 467 A., 468, 473 A., 483 A.

Parijataharana 384 A.

Parikṣit 313, 331, 400.

Parīśatas 240.

Pārjanya, Regengott 67, 81, 95 A., 119, 152.

Parvans s. Mahābhārata.

Pauṇḍrakavadha 388 A.

Pātāla, Unterwelt 458.

Pātālakhanda 453 A., 454

Patañjali 32, 39, 147, 230.

Pathaka, P. Y. 242 A.

Pāthakas 448 A.

Pativrata-māhātmya 340 A.

Paul, A. 462 A.

Paurāṇikas 261.

Pauśkaraprādurbhāva 387 A.

Pauṣkikāni 119.

Pavolini, P. E. 273 A.

Peiper, C. R. S. 367.

Pessimismus 224 ff., 463.

Pferdeopfer (aśvamedha) 151 f., 160, 168, 259, 315 f., 409, 421.

Phallus s. Linga.

Philosophenschulen 206.

Philosophie 3 f., 12, 50, 226; im Rigveda 86—88; im Atharvaveda 130—137, 197; der Upanisads 206, 207 A., 209 ff.; im Mahābhārata 266, 364 ff., 376.

Phonetik 32, 197, 229, 240—243.

Pingala 245.

Pingalā, die Hetäre 348 A., 358.

Piśacas 44, 116 f., 361.

Pischel, Richard X., 44 A., 60, 63, 65, 191 A., 337 A.

Pitaras 69; s. Manen.

Pitrkalpa 380 A.

Plato 210.

Poetik 4, 473.

Polarstern 225, 252 f., 254; s. Dhruva.

Politik s. Nīti.

Polyandrie 281—283.

Polytheismus 67; s. Götter.

Pradyumna 384—386.

Pradyumna-kṛta - Durgāstava 386 A.

Pradyumnottra 386 A.

Pragātha 143.

Prahāla 365, 453, 458, 466.

Prajāpati 56, 68, 87 f., 131 f., 153, 158, 171, 178, 188, 190—196, 216 f., 219, 221 f.

Prākrit 40, 44, 436.

Prakṛti, Urmaterie 474.

Prakṛti-Khaṇḍa 474 f.

Pramadvara u. Ruru 332 f.

Prāṇa, »Lebensodem« u. Prāṇas, »Lebensgeister«, philosoph. termini 131 f., 195, 217 A., 220; Rangstreit der P. 218 f.

Prāśna-Upaniṣad 206, 207 A.

Pratardana, König 198.

Pratiśākhyas, 34, 241—243.

Pravargya 153 f., 168.

Prayagamāhātmya 478 f.

Prāyascittas s. Sühnezeremonien.

Prayogas 240.

Pretakalpa 479.

Priester 32, 59, 139—142, 160 f., 181; und Sänger 70; und Zauberer 108 f.; und Krieger (Könige) 198—201, 210, 346; Geschenke an P. 330; s. Brahmanen.

Priesterherrschaft 257.

Priesterkaste 173 ff.

Priesterlohn s. Daksinā.

Priestermoral 349.

Priesterphilosophie 203, 212.

Priesterschulen 203 f.

Prophezeiungen 462, 466, 473.

Prosa und Vers 3, 142, 183; P. der Upanisads 205 f.; der Sūtras 230—232; der Brāhmaṇas 231 f.

Prosacrzählungen 2.

Prosaformeln 142, 431.

Protagoras 133 A.

Protap Chandra Roy 273 A., 398 A.

Prthā = Kunti 275.

Prthivi s. Erde.

Pr̄thu, erster König 379.
Pr̄thūpākhyāna 379 A.
Psychologie 219, 364.
Punyakavidhi 384 A.
Purānas 27, 32, 142, 149 A., 332, 346, 349, 381 A., 402, 413 A., 416 A., 421, 423, 431 A.; in den Brāhmaṇas 181, 189, 197, 259 ff., 399; Bedeutung des Wortes P. 189 A., 441; P. u. Mahābhārata 266, 392 f., 405; Vyāsa der Verfasser 268, 404; Harivamṣa u. P. 378 ff., 388 f.; Sprache, Stil u. Metrik 393, 449; von Sūtas überliefert 397; ihre Stellung in der Litteratur 440—449; ihr Alter VIII, 440 ff.; ihr sektarischer Charakter 440, 444; ihr Inhalt 442; achtzehn P. 443, 446 f., 450 f., 454, 460, 465; Definition 443 f., 456, 477 f.; göttlichen Ursprungs 447—449; Übersicht über die P.-Litteratur 450—483.
Purandhi, Göttin der Fülle 83.
Purohitas 59, 78, 127, 129, 266.
Pūru, Yayātis Sohn 322 f., 453.
Purūravas 324, 422; und Urvaśi 90 f., 156 f., 181 f., 380, 449, 454, 462.
Purusa 153, 161, 178 A., 190, 195, 215—217.
Puruṣamedha s. Menschenopfer.
Puruṣasūkta 153, 190.
Pūṣan, Gott 67, 83, 94, 156 f.
Pusyamitra 26.
Putrikā, „Sohnestochter“ 285 A.

Rādhā 466 A., 475.
Rāghava = Rāma 411 A.
Raghuvamṣa 454.
Raikva, der weise 199 f.
Raivata, ein König 461.
Rājadharmānuṣāsanaparvan 363 A.
Rājākarmāṇi 127.
Rājāsūya s. Königsweihe.
Rājatarangiṇi s. Kalhana.
Rājendralāla Mitra 244 A.
Rāksasas (Raksas), teufl. Wesen, meist auch Riesen 69, 116 f., 278 f., 293, 414 f., 418 A., 419 ff., 424, 434.
Rāma, Held des Rāmāyana 262, 404 ff. passim, 438 f.; im Mahābhārata 328, 428; Inkarnation des Visnu 407, 409, 422 f., 427 f., 473, 476, 480; im Jātaka 433 f.; sein Charakter 435.
Rāma mit der Pflugschar s. Bala-deva.
Rāma-Sage 428 f., 438 f., 454, 480.
Rāmānuja 202 A., 207 A., 226, 446 f., 455, 465.
Rāmānujas, Sekte 455.
Rāmapūrvatāpaniya-Upaniṣad 438 A.
Rāmāyana 2, 14 f., 24, 261—263, 332, 344, 346, 404—440; und Mahābhārata 293, 328, 404 f., 408; dramatisiert 386 A., 406; dient der Verehrung des Visnu 266, 388; Sprache, Stil und Metrum 393 A., 423, 431, 435, 437 A.; Rezitationen des R. 401 A., 406, 421; Volksepos und Kunstdichtung 404—407; Heiligkeit, Verdienst des Lesens und Abschreibens des R. 407, 424 f.; Inhalt 407 bis 422; ein romantisches Epos 417; Echtes und Unechtes im R. 414 A., 423—427, 439; Kommentatoren 424 A.; Rezensionen und Ausgaben 425 f.; Rückert über R. 426 f.; Alter des R. VIII, 427—440; gehört dem östlichen Indien an 432 f.; R. und Buddhismus 433—435; und Veda 438 f.; und Purānas 440, 454, 473, 478 bis 480.
Rām-carit-manās 406.
Rām Līla 406.
Rāmmohun Roy 18 f.
Rāmapākhyāna 328 A., 428.
Rāmottaratāpaniya-Upaniṣad 438 A.
Rapson, E. J. 437.
Rāsa, ein Tanz 383 A.
Rätsel 101 f., 130, 160 f., 296 f.
Raubehe s. Brautraub.
Rāvana 409, 414 ff., 428, 432, 434, 439, 454, 478.
Rāvaneś 421 A.
Rbhu u. Nidāgha 459 f.
R̄bhus, Elfen 69.
Rc, plur. rcas, „Preislieder“ 49, 140—144, 154.
Recht, brahmanisches 266, 364, 473.
Rechtslitteratur 3 f., 9, 11 f., 51, 236, 280 A., 321, 364, 413 A., 441 A., 444 A., 473.
Rede und Geist 188.
Regenlied 119.
Regenzauber 95, 119.
Reigentänze 383.

Religionsgeschichte 2, 163 f.; indische 12.

Religiöse Litteratur 1 f.

Reuleaux, F. 406 A.

Rgveda s. Rigveda.

Rgvidhāna 244.

Rhys Davids, T. W. 22, 33 A., 37 A., 353 A., 401 A., 433, 434 A., 437 A.

Rigveda, die Samhitā 48 ff., 51 bis 103, 141, 156, 184 A., 186 f., 191 A., 264, 333, 336, 438; Ausgaben 19 f.; Überlieferung 34; Sprache 38, 42, 52–54; offenbart 50; Alter der Hymnen 52 ff., 56, 60 f., 65 f., 170 f., 175, 187 f., 246, 248 ff., 255 ff.; die Rsis oder Verfasser der Hymnen 52, 199, 256; die „Familienbücher“ 52 f.; Metrik 54 ff.; Kulturverhältnisse im R. 56 bis 61; Übersetzungen 61–63; Interpretation u. Beurteilung des R. 61–66; Mythologie und Religion 66–71, 171; Anrufungen und Lobpreisungen der Götter 71 ff.; Opfergesänge und Litanien 82 ff.; Totenbestattungslieder 84 ff., 139; philosophische Hymnen 86–88, 135, 153, 197; Akhyānahymnen 89 ff., 181, 259, 449; Hochzeitslieder 93 f., 122, 139, 253; Zauberlieder 94 ff.; weltliche Gedichte 96 ff.; Dānastutis 99 ff.; Rätsel 101 f., 160; R. und Atharvaveda 105 f., 108 ff., 122, 129 f., 138; und Sāmaveda 143, 147; und Yajurveda 154; Brāhmaṇas des R. 166–168; Aranyakas und Upanisads des R. 204; Vedāngas zum R. 238 bis 245.

Rigveda-Pratiśākhya 242.

Rindersegen 95.

Ritual s. Kalpa.

Rituallitteratur 232–240, 259.

Roger, Abraham 8.

Rohita, Hymnen an 132 f.

—, Hariścandra's Sohn 185 f.

Romane 3.

Romantik 327, 417.

Romantische Schule 13.

Romesh Dutt 273 A., 408 A.

Rosen, Friedrich 19.

Roth, Rudolph 19, 21, 62, 63 A., 105 A., 126 f., 183 A., 244 A.

Roussel, A. 348 A., 464 A., 465 A.

Roy s. Protap Chandra R. und Rāmmohun R.

Rsis, Seher, Heilige, die Vorfahren der Brāhmaṇen 52, 184 A., 195, 199, 243, 256, 266, 306 A., 324, 334 f., 421 f., 427–429.

Rṣyaśrīṅga, Legende von 342 bis 345, 386 A., 402 A., 408 f., 443, 454, 476 A.

Rtusamhāra 11.

Rückert, Friedrich 17, 273 A., 278 A., 325 f., 338 A., 342, 352, 408 A., 426 f., 469 A.

Rudra 67 f., 120 A., 162, 171, 193.

Rudrayāmalatantra 481.

Rukmini 383 f.

Ruru, Legende von 332 f.

Ruth 413 A.

Sabhāparvan 291 A.

Sādvimśa-Brāhmaṇa 166 f.

Sahadeva 276, 287 f., 291, 296.

Sahyādri-Khaṇḍa 476 A.

Saiśunāga, Dynastie 402, 462.

Śaiva-Purāna 463.

Śākadvīpa 474.

Śākalaka-Schule des Rigveda 51 A.

Śākalya 241.

Śākāyanya 224.

Śākhas, vedische Schulen oder Rezessionen 48, 165, 241.

Śakra = Indra 471.

Śaktas 477 f., 481.

Śaktis 477 f., 481.

Śakuni, Duryodhanas Oheim 277, 287 ff., 294.

Śakuntalā 264, 319 ff., 400, 454.

Śakuntalā-Drama 10 f., 13, 17, 454.

Śakuntalā-Episode 10, 14, 319 ff., 454, 466.

Śalya 275, 281, 301, 310.

Śalyaparvan 310 A.

Śāman, Melodie 49, 140 f., 144, 146 f.

Śāmaśrami, S. 244 A.

Śāmaveda, die Samhitā 49, 109, 138, 142–147, 170; die sog. Brāhmaṇas des S. 165–169; Upanisads des S. 204; Vedāngas 232, 239.

Śāmavidhāna-Brāhmaṇa 147, 239, 244.

Śambara, Dämon 76, 386.

Śambharavadha 386 A.

Śambhavaparvan, 319, 322.

Śambūka, Śūdra-Asket 422.

Samhitā-Pāthas 241.
Samhitās des Veda 48 f., 170, 240
bis 242, 249, 256; des Mahā-
bhārata, des Rāmāyana und von
Purāṇas 268 A., 424 A., 476,
478.
Samsāra, Kreislauf der Wieder-
geburten 352, 469.
Samskāra, »Weihe« 233.
Sanatkumārasamhitā 476.
Sanatsujātiya, Lehren des Sanatsu-
jāta 365, 376.
Śāṇḍilya 168, 196, 212 f.
Sandrakottos 25.
Sänger 262 A., 421 A., 423 f.; s.
Udgātar.
Sangweisen 141 ff., 158.
Sañjaya 262, 292, 301, 303 f., 390.
Śāṅkara 207 A., 226, 446 f., 467 A.,
480 A., 481 A.
Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa 166.
Śāṅkhāyana-Grhyasūtra 109 A.,
203 A., 233 A., 239, 260 A.
Śāṅkhāyana-Śrautasūtra 197 A.,
232 A., 239, 400, 402.
Śāṅkhyā-Philosophie 365, 369 A.,
374 ff., 444, 452, 457, 466.
Śāṅkhyā-Yoga 375.
Sannyāsin 202 f.
Sanskrit 11, 37—42, 45; klassisches
41 f., 231; »gemischtes« 44; und
Pāli 435 f.
Sanskrit-Wörterbuch 21.
Śāntā, Prinzessin 343 f.
Śāntanu 269, 275.
Śāntiparvan 363 f.
Śaptaśati 472 A.
Śāradātilaka 481.
Sarasvatī, Göttin 151, 199, 475.
Sarvamedha s. Allopfen.
Sarvānukrāmāṇi 243.
Sarvaparvānukrīttana 388 A.
Śāryāti und Cyavana 333 f.
Śāstra, »Preislied« 141.
Śāstra, »Lehrbuch« 267.
Satadhanu, Legende von 461.
Śatapatha-Brāhmaṇa 49, 56 A.,
90 f., 141 A., 149 A., 154 A.,
157 A., 161 A., 167 f., 169 A.,
171 A., 172 A., 173 f., 176 bis
183, 182 A., 188, 189 A., 191 A.,
193 A., 194—196, 198, 199 A.,
200 A., 201 A., 204, 211 A.,
234, 254 A., 260 A., 261 A.,
326, 332 A., 333 A., 334 A.,
336 A., 337, 380, 477 A.
Śatarudriya 161, 339 A.

Śatasāhasrī Samhitā 271, 395.
Satire 95 f.
Śaṭpuravadha 385 A.
Śatruघna 409, 420.
Satyakāma Jābāla 200.
Satyavat, Gemahl der Sāvitri 411,
429 A.
Satyavatī 268 f., 275.
Śaubhari, Sage von 462.
Śaunaka u. Ś.-Schule 105 A., 232,
242 f., 270, 378, 442.
Sauptikaparvan 312 A.
Śaurasenī 44.
Saurī-Samhitā 478.
Sauti 448.
Sauitrāmanifeier 151.
Savitar, Gott 67, 94, 120, 156 f.
Sāvitri, Legende von 340—342,
411, 429 A., 472, 475, 479.
Sāvitrīvrata 341.
Sāvitryupākhyāna 340 A.
Śāyana 20, 62 f., 196, 199.
Schack, Adolf Friedrich Graf von
319 A., 385 A., 412 A., 455 A.,
457 A., 458 A., 459 A., 461 A.,
462 A.
Schāh-nāmah 318 A.
Schauspiele aufgeführt 385 f.
Schauspielkunst 4.
Schelling 18.
Scherman, Lucian X., 135 A.,
319 A., 402 A., 449 A., 469 A.,
476 A.
Schicksal 288, 355, 365, 376 f., 419.
Schiffahrt im Veda 58.
Schlachtsegen u. Schlachtgesänge
95 f., 128.
Schlange in Mythos u. Kult 73,
76, 119, 155, 294, 317, 324,
331—333, 355, 382, 474; s.
Nāgas.
Schlangenopfer 270, 313, 331, 442.
Schlangenzauber 209.
Schlegel, August Wilhelm von
14—16, 20 f., 325, 366 f., 409 A.,
425 A.
—, Friedrich 13—15, 247, 409 A.
Schmidt, Richard 209 A.
Schopenhauer 18, 87 A., 212 A.,
213, 227 f.
Schöpfungsmythen 87, 189, 191
bis 196, 209, 379, 387, 442,
449, 451, 453, 457, 463, 465,
467, 474 f., 478, 481.
Schrader, O. 235 A.
Schreibmaterial 34 ff.
Schrift in Indien 26, 28—37.

Schroeder, Leopold von IX, 6, 18 A., 148, 159, 163 A., 190, 235 A., 250.
Schuh als Rechtssymbol 413 A.
Schulden, drei 184 A.
Schulen 34; s. Śākhas
Schülerweihe (upanayana) 33, 168, 230, 233.
Schultze, Fritz 217 A.
Schurtz, H. 114.
Schwab, Julius 233 A.
Search of Sanskrit MSS. 37.
Seele 209, 212 ff., 216 f. A., 220; s. Ātman.
Seelenkult 233; s. Manen, Śrāddhas.
Seelenwanderung 69, 201, 220 f.; s. Wiedergeburt.
Segenssprüche 119—122, 139.
Seiende, das 214 f.
Sekten 201 f., 258, 362, 444, 446, 477 f., 481.
Selbstaufopferungsgeschichten 353 f.
Selbstmord, religiöser 30, 354 A.
Semitische Alphabete 29; sem. Flut-
sage 337.
Senart, E. 44.
Sentimentalität 7.
Sibi, Legenden von 353.
Sieg, Emil, 259 A., 261 A.
Siegeslieder 99.
Sikhaṇḍin 303 ff.
Śiksā, »Phonetik« 229 A., 240—243.
Simon, R. 142 A.
Sindhī 45.
Singhalesisch 45.
Sintflut s. Flutsage.
Śiśupāla 281, 287, 384.
Sītā 328, 405, 410 ff. *passim*, 419 ff., 424, 428, 429 A., 432, 438 f., 478, 480.
Sitten und Gebräuche 233 ff.
Sittenlehre s. Ethik.
Sittensprüche s. Spruchdichtung.
Śiva 161, 171, 266 f., 283 A., 292, 339 f., 356, 384 A., 385 f., 388, 429, 440, 444, 451, 454 ff., 467, 475 ff.; *Avataras* 475, 477.
Śivapura 464.
Śiva-Purāṇa 463.
Śivasahasranāmastrotra 339 A.
Śivasamkalpa-Upanisad 153.
Śiva-Tempel 477.
Śiva-Verehrung 387 f., 397, 446, 463 f., 478, 481.
Sivi-Jātaka 353 A.
Skandagupta I. (Gupta) 445.
Skanda-Purāṇa 476 f., 480.
Śloka, Metrum 55, 393 f., 424 A.; Erfindung des S. 409.
Smith, Vincent A. 402 A., 437 A., 445, 446 A., 479.
Śmṛti 140, 267.
Soma 53, 56, 59, 66, 73, 75, 83 f., 93, 97, 136, 144, 150 f., 156 ff., 173 f., 189, 334, 380.
Somakult 139.
Somalieder 53, 96.
Somaopfer 83 f., 95, 130, 145, 150, 156, 166, 179, 186, 232.
Sonne 102, 133, 149 A., 153, 160.
Sonnendynastie 379, 443 f., 461, 479.
Sonnengötter 66 f.
Sonnenmythen 467.
Sonnenverehrung 451, 474.
Sonnenwagen 101.
Sonnwendfeiern 146.
Sörensen, Sören 264 A.
Spieler, Lied vom 97 f.; Segens-
spruch des S. 119.
Sprachen, indische 37—46.
Sprachwissenschaft 16.
Spruchdichtung 2, 267, 320 f., 323, 341 A., 349, 359 ff., 364, 377, 413, 424, 431, 449.
Śrāddhakalpas 234, 464 A.
Śrāddhaprakriyārambha 464 A.
Śrāddhas, Manenopfer, Totenopfer 150, 176 f., 234, 240, 444, 452, 461, 464, 466, 472.
Śramaṇa, »Asket« 191 A.
Śrautakarmāṇi 140.
Śrauta-Opfer 141 A., 234.
Śrautasūtras 50 f., 187, 232 f., 233 A., 236 ff.
Śrī s. Lakṣmi.
Śrī-Śākha 453.
Śruti, »Offenbarung« 50, 140, 207 A.
Stein, Ludwig 228.
Stein, M. A. 35, 448 A., 481 A.
Stenzler, A. F. 233 A.
Sterne, wie sie entstanden 191 A.
Stier in der Mystik 134.
Stobhas 145 f.
Stokes, Whitley 36.
Stomas 158.
Stönnner, Heinrich 237 A.
Stotras 141, 144 f., 381 A., 386 f., 451, 455, 456 A., 476, 480.
Strauß, Otto 273 A.
Strikarmāṇi 122.
Subhadra 285 f.

Šūdras, niedrige Kaste 32, 422, 447.
Sufiismus 227, 371 A.
Sugrīva 416, 418.
Sühnzeremonien (prāyaścitta) 120, 466, 478.
Suhotra u. Šibi 353 A.
Sukalā, Geschichte der 453.
Sūktas, „Hymnen“ 51.
Sulabhā, die Nonne 348 A.
Sulavasūtras 236—238.
Sunahṣepa, Legende von 183 bis 188, 197, 256, 408, 469 A.
Sundara-Kānda 417.
Sünde 120, 180.
Šunga, Dynastie 462.
Suparṇādhāya 332 A.
Sūrya, „Sonne“ (Gott) 66 f., 81, 155, 192, 196, 302, 451, 467.
Sūryā, „Sonnentochter“ 93.
Sūryāsūkta 93 f.
Sūtas, Barden und Wagenlenker, eine Mischkaste 262, 266, 270, 299, 397, 437 A., 442, 448.
Sūtasamhitā 476.
Sūtra 38 f., 42, 50, 229—232, 250, 257 A.
Sūtralitteratur 229—243, 245 f., 248, 441.
Suttanipāta 110 A., 260 A., 297 A.
Suvarṇaśthīvin, „Goldspeier“ 350 A.
Svādhyāya 168.
Svarga-Khaṇḍa 453.
Svargārohaṇaparvan 318 A.
Svayambhū-Purāṇa 482 f.
Svayamvara 280 A., s. Gattenselbstwahl.
Švetaketu 198, 200, 213—215.
Švetāśvatara-Upaniṣad 206.
Symbolik 146, 177 ff., 449.
Tag und Nacht geschaffen 195.
Taittirīya-Āranyaka 204 ff.
Taittirīya-Brāhmaṇa 167, 184 A., 204.
Taittirīya-Prātiśākhyā-Sūtra 242 f.
Taittirīya-Samhitā 49, 110 A., 148, 160 A., 162, 167, 173 A., 174 A., 184 A., 190 A., 238, 242, 332 A., 336 A.
Taittirīya-Upaniṣad 204 f., 210 A., 221, 226 A., 240.
Takman, „Fieber“ 113.
Talavakāra-Upaniṣad 204.
Tamil 46.
Tāndya-Mahā-Brāhmaṇa 166 f., 190 A., 204.
Tantra, „Buch“ 229 A.; heilige Bücher der Sāktas 162, 481 bis 483.
Tantrasāra 481.
Tanz 4, 383.
Tapas, „Hitze“ u. „Askeze“ 87, 131 f., 134, 191 A., 194 A.
Tat, die, s. Karman.
Tat tvam asi 213—215.
Tauler 227.
Telang, K. T. 365 A., 367 A., 394 A.
Telugu 46.
Tempel 479.
Tempelpriester 448.
Theismus 373.
Theosophische Hymnen 106, 108, 130—137.
Therīgāthā 358.
Thibaut, G. 238 A., 246 A., 252 A.
Thomas, F. W. 437 A.
Tiere erschaffen 194.
Tieropfer 83, 150, 232.
Tiersprachen 380 A.
Tiger im Veda 57, 107.
Tilak, B. G. 251 f., 258.
Tipiṭaka 1, 353, 400 f., 434, 439.
Tirthas, „heilige Stätten“ 345, 451, 453, 476 A., 477.
Tirthayātrā-Abschnitt des Mahābhārata 345.
Titanensagen 322, 324, 379.
Tod, Leben nach dem 182 A., 192; Göttin T., 337—339; Gedanken über den T. 355 f., 361 f., 412 f.
Todesgott 333, 355; s. Dharma, Yama.
Toramāṇa 445.
Totenbestattung, Totengebräuche 72 A., 84 f., 130, 139, 153, 168, 233 f., 240, 260, 473.
Totenbestattungslieder 84—86, 93, 106, 130.
Totenklage 313 ff.
Totenopfer, blutige 467 A.; s. Śrāddhas.
Totenreich 69.
Träume, böse 120 f.
Trayī vidyā 109, 195, 211.
Trimūrti 386 A.
Tripuravadha 388 A.
Triṣṭubh, Metrum 55, 394.
Trommel, Lieder an die 128.
Trostgeschichten 337—339, 355 f.
Tulādhāra u. Jājali 358 ff.
Tulsi Das 406.

Tvāstar, Gott »Bildner« 73, 79, 136.
Tylor, E. B. 217 A.

Uddālaka Āruṇi 169 A., 201, 213, 347.
Udgātar, »Sänger« (Priester) 140 ff., 145, 147, 161, 169.
Udyogaparvan 300 A.
Ugraśravas 270 f., 378, 442, 448.
Ulūpī u. Arjuna 285.
Umā, Śivas Gemahlin 384, 451.
Unsterblichkeit 184, 218, 224.
Unsterblichkeitstrank 332.
Upākhyānas 451, 480.
Upanayana s. Schülerweihe.
Upanisad, »Geheimlehre« 153, 207 ff., 208 A., 229 A., 365 A.
Upanisads 17–19, 27, 38 f., 48 bis 50, 59, 146, 154, 162 f., 169 A., 196–210, 239, 248, 256 f., 347 ff., 357 f., 362, 393, 399, 438, 441, 449, 483; Ausgaben u. Übersetzungen 18 f., 207 A.; Philosophie der U. 88, 108, 131, 160, 201, 203, 207 A., 209–228, 265, 354, 370, 373, 375, 459; Aufzählung 204 ff., 256 A.
Upapurānas 444 A., 450, 463 A., 480 f.
Urdu 45.
Uriyā 45.
Ursprungslegenden 189–191.
Urvaśi, eine Apsaras 422; s. Purūravas.
Urwasser 194, 196.
Usas, Göttin »Morgenröte« 66, 81 f., 186, 193.
Usener, H. 337 A.
Uttarā, Virāṭas Tochter 298, 300, 313.
Uttarādhyayana-Sūtra 360 A.
Uttara-Kāṇḍa des Rāmāyaṇa 420, 423 f.
Uttara-Khanda des Padma-Purāṇa 453 A., 454 f.; des Brahma-Purāṇa 452.
Uttarārcika 142–145.
Vāc, Göttin »Rede« 102, 169 A., 189.
Vācaka, »Vorleser« 388.
Vahni-Purāṇa 473 A.
Vaidya, C. V. 392 A., 404 A.
Vaiśampāyana 270, 378 f., 390.
Vaiśnava (Opfer) 295.
Vaiśnava-Purāṇa 451 A., 455; s. Viṣṇu-P.

Vaisnavas, »Viṣṇu-Verehrer« 373, 455.
Vaisnavi-Saṃhitā 478.
Vaitāna-Srautasūtra 239.
Vajapeya (Opfer) 150, 179.
Vājasaneyi-Prātiśākhya-Sūtra 242.
Vājasaneyi-Saṃhitā 49, 148–162, 168, 175 A., 206, 242, 296 A.
Vala, ein Dämon 76.
Vālmīki 262, 328, 404 f., 407, 409, 418 A., 421–423, 426–431, 437 f., 440; ein Räuber oder Jäger 429 A.
Vālmikiden 418 A., 426.
Vāma, »die Linken«, Verehrer weiblicher Gottheiten 477 f.
Vāmadeva, Rsi 52.
Vāmana-Purāṇa 477.
Vāmśa, »Genealogie« 443; siehe Lehrerstammbäume.
Vāmśa-Brāhmaṇa 169 A.
Vanaparvan 291 A.
Vānaprastha, »Waldeinsiedler« 202 f.
Vans Kennedy 446 A., 450 A.
Varāha-Purāṇa 475 f.
Varuṇa, Gott 67, 83, 88, 120, 128, 171, 180, 185 ff., 292, 422; Hymnen an V., 71–73, 126 f., 133.
Vasiṣṭha, Rsi 52, 410, 413, 422, 429, 456, 473; V. und Viśvāmitra 346 f., 379, 408.
Vasiṣṭha-Dharmasūtra 56 A., 447 A.
Vasiṣṭha-Śiksā 243.
Vasudeva, Kṛṣṇas Vater 282, 380 ff.
Vāta, »Wind«, Hymnus an 82.
Vater 296, 320 f., 357; Zwiesgespräch zwischen V. und Sohn 360–362, 469.
Väter s. Manen.
Vāyu, Windgott 66, 120, 192, 196, 276.
Vāyu-Purāṇa 389 A., 442 f., 444 A., 445 f., 447 A., 448 A., 463 f.
Veda 1, 12, 15, 17, 19 f., 271, 361, 407, 483; Alter des V. VIII, 25, 54, 246–258; Frauen und Südras vom V. ausgeschlossen 32 f., 200, 447; Sprache des V. 25, 37 f., 42; was ist der V.? 47 ff.; offenbart 48; V. und Brahmanismus 49 f., 440; vier V. 49, 460; religiöse Pflicht des Lernens und Rezitierens des V. 95, 147, 168, 184 A., 189, 202,

204, 221, 230, 234, 360; drei V. 109 f., 141, 211; hilft bei der Schöpfung mit 195 f.; nur Brahmane darf V. lehren 200; Heiligkeit des V. geläugnet 258; Episches im V. 259 ff.; von Vyasa geordnet 268, 404, 460; dient zur Verehrung des Visnu 388; V. und Epen 399 f., 403, 438 f. Vedaegegese 245 f. Vedakalender 254. Vedāṅgas 38, 51, 109, 110 A., 165, 167, 197, 229—246, 248, 257; exegetische 240 ff. Vedānta 203 f., 206, 323 A., 362, 365, 373, 375 f. Vedānta-Sūtras 226, 455. Vedastudium s. Veda. Vedavyāsa 268 A.; s. Vyāsa. Vedische Litteratur 47 ff. passim. Vedische Schulen 51, 204 ff., 207 A., 229, 237 ff., 246, 254, 256, 460. Vedische Sprache 37 f. Vena, Titane 379. Vergleichende Rechtsforschung 3. Vergleichende Sprachwissenschaft 15. Versenkung s. Yoga. Versöhnungssprüche 121. Vicitravirya 269, 275, 400. Vidhi 175. Vidulā 328—330, 340. Vidulāputrānuśāsana 328 A. Vidura 269, 275, 277, 284, 288 f., 291 f., 301 f., 350 ff., 365, 401. Vinayapitaka 297 A. Vipaścīt, Legende von 469 ff. Virāj, Metrum 55, 177. Virāṭa, König 298 ff. Virāṭaparvan 298 A., 391, 396 A. Vireśvara 476 A. Visnu, im Veda 67, 137, 156 ff., 171, 178; tausend Namen des V. 161, 339 A.; V.-Mythen u. V.-Kult in Epen und Purānas 266 f., 289, 295, 339 f., 378, 388, 440, 444, 451 ff., 457, 467, 475, 479; Himmel des V. 354, 366; = Hari 379 A.; als Kṛṣṇa verkörpert 380 ff., 391, 479 A.; V. und Śiva 386 ff.; Inkarnationen (Avatāras) des V. 387, 408, 452, 462, 465 f., 473, 476—479; als Rāma verkörpert 407, 422 f., 427 f., 438 A.; als Vyāsa 447. Visṇudharmottara 446, 480. Visṇuparvan 380. Viṣṇu-Purāṇa 91, 149 A., 320 A., 323 A., 389 A., 444 A., 445 bis 447, 449, 451, 452 A., 453, 455—463, 465 f., 477. Viṣṇusahasranāmakathana 339 A. Viṣṇusmṛti 413 A. Viṣṇustotra 387 A., 388 A. Viṣṇu-Verehrung 373, 397, 446, 454—467, 475 f. Viṣvākarmā, Gott 68, 88, 419. Viṣvāmitra, Ṛṣi 52, 186, 410, 468; s. Vasiṣṭha. Viṣve Devās, »Allgötter, Engel« 190, 468. Viṣvādārṇavasetu 9. Völkerrecht 303; Gesandte 302. Volksepen s. Epen. Volksglaube 112, 482. Voltaire 12 A. Vopadeva 465. Vorzeichen s. Omina. Vrataś 444, 479. Vrātyas 130, 167 A. Vrātyastomas 166. Vṛtra s. Indra. Vyākaraṇa, »Grammatik« 229 A. Vyāsa, Kṛṣṇa Dvāipāyana 243, 268 ff., 272, 275, 283 A., 292, 303, 314 A., 316, 337, 363, 387, 392 A., 402 A., 404, 446 f., 450, 454, 456, 460, 465, 468, 478. Vyāsagītā 478. Vyāsa-Śikṣā 243. Waffen, himmlische 286, 292, 296, 308, 428; Zauberwaffen 410. Wagenwettrennen 57, 150. Waldeinsiedler 48, 145, 153, 184 A., 201 ff., 218. Wanderlehrer 210. Watanabe, K. 430 A. Weber, Albrecht IX, 21 f., 103 A., 119 A., 122 A., 148, 166 A., 167 A., 182 A., 190 A., 212 A., 232 A., 235 A., 238 A., 245 A., 247 f., 260 A., 328 A., 333 A., 371 A., 404 A., 433 A., 434, 438 f., 469 A., 480 A. Wechselreden (vākavākyā) 109. Welt nicht wirklich 225 f. Weltentsagung 363, 365, 369. Weltlitteratur 325, 350 f. Weltschmerz 6 f. Weltschöpfung s. Schöpfungsmythen. Weltuntergang (pralaya) 462 f., 466, 481. Weltverachtung 224 ff., 363.

Weltzeitalter s. *Yugas*.
Welsdin, J. Ph. 8.
West-Hindi 45.
Whitney, W. D. 23, 65, 105 A., 242 A., 250, 252 A.
Widmann, J. V. 342 A.
Wiedergeburt 371, 459, 461, 463, 468 f.; s. *Samsara*, Seelenwanderung.
Wiederholung in der Poesie 114.
Wilkins, Charles 10, 366.
Wilkins, W. J. 406 A.
Williams s. Monier-Williams.
Wilmans, Otto 408 A.
Wilson, H. H. 62, 65, 446 A., 450 A., 452, 456 A., 465, 471 A., 474 A., 479, 481 A., 482 A.
Windisch, Ernst 89 A., 381 A., 400 A., 428 A., 431 A., 433.
Winter, A. 91 A.
Winternitz, M. 235 A., 237 A., 238 A., 263 A., 284 A., 331 A., 337 A., 398 A., 400 A., 483 A.
Wirtz, Hans 425 A.
Wissenschaften 2—4, 246, 460.
Witwe, verbrannt 276; Los der W. 279.
Wollheim da Fonseca, A. E. 455 A.
Wörterbücher 3, 12.
Wortham, B. H. 472 A.
Wortspiele 159 A.
Würfelspiel 97 f., 150, 287—291, 298, 324, 384.

Yādavas, Volksstamm 273, 282, 284 ff., 380, 383, 385, 390, 466.
Yājñavalkya 148, 149 A., 168, 169 A., 176, 198 f., 220, 243, 348; und *Maitreyi* 218; Gesetzbuch des Y. 441 A., 473.
Yajurveda 12 A., 109, 245, 400; *Samhitās* des Y. 38, 49, 138, 142, 147—163, 165, 197; schwarzer und weißer Y. 49, 148 f.; *Brahmanas* des Y. 167 ff.; *Upanisads* des Y. 204 ff.; *Sūtras* des Y. 237 ff.
Yajus, plur. *yajūmsi*, »Opferspruch« 49, 140, 142, 154, 158.
Yājyās 141.
Yaksas, Geister, Unholde 293, 296—298.
Yama, erster Mensch 69; König des Totenreiches, Todesgott 69, 85, 88, 124, 223 f., 292, 327, 336, 339—341, 347 f., 383, 460 f., 470 f.; Y. u. *Yamī* 91 ff., 190.
Yāmalatantra 478.
Yamī 91—93, 190.
Yāska 62, 68, 244 f.
Yavanas, »Jonier«, Griechen 396, 438.
Yayāti, Sage von 322 ff., 353, 380, 422, 453, 462, 479.
Yima 69.
Yoga, Versenkung, Meditation 358, 370, 459 A., 463 f., 466, 469 A., 472, 481; philosophisches System 375 f., 444, 452; Bedeutung des Wortes 375 A.
Yogin 358, 363, 370 f., 375, 464.
Yonis 144 f.
Yuddha-Kānda 418.
Yudhishthira 275 ff. *passim*; 324, 328, 337, 340 A., 363, 365, 428 f.; wird Thronfolger 277 f.; wird Weltherrscher 286 f.; Würfelspieler 287 ff., 298; Y. und der *Yaksa* 296 ff.; in der Hölle und im Himmel 318 f., 471 A.; *Yudhīthila* im Pāli 401.
Yugas, »Weltzeitalter« 452, 462, 467.
Yuvanaśva, König, wird schwanger 461.

Zachariae, Th. 235 A., 245 A.
Zahlensymbolik 56, 178.
Zauber, *Zauberei* 4, 147, 205, 207, 239; Z. und Kult 108 f.; verboten 109; *Zauberriten* 112, 122 f., 127, 150, 234, 481 f.; Z. und *Gegenzauber* 125; mit *Rig-versen* 147, 244; mit *Upaniṣads* 209.
Zauberer 104, 108 f., 124 f.
Zauberformeln, -sprüche, -lieder 94 ff., 104, 107, 110 ff. *passim*, 159, 163, 209, 211; gegen Fieber 113, 115; gegen Würmer 115 f.; gegen Zahnschmerzen 116; für Könige 127 f.; für Brahmanen 129.
Zauberpriester 146.
Zeit s. *Kāla*.
Zeiteinteilung 452.
Zimmer, Heinrich 60, 107 A.
Zodiak 251.
Zoroastrischer Kult 474.
Zoten 97, 99, 130, 342.
Zyklen epischer Lieder 261.

1507
123/9126



Archaeological Library,

23532

Call No. 71.201/Win

Author— Winter-uit, M.

Title— Geschichte der Indus-
-chen Litteratur.

